

Das Andere Schreiben

Satire gegen die Frau und gegen die Ehe
als Schreibmodell in lateinischen und altfranzösischen
Texten des 12. und 13. Jahrhunderts

Von der Philosophischen Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Technischen
Hochschule Aachen zur Erlangung des akademischen Grades einer Doktorin
der Philosophie genehmigte Dissertation

vorgelegt von

Annette Klein, M.A.

aus

Dillingen (Saar)

Berichter: Universitätsprofessor Dr. phil. Helmut Siepmann
Universitätsprofessorin Dr. phil. Dr. (Paris) Anne Neuschäfer

Tag der mündlichen Prüfung: 15. September 2003

Diese Dissertation ist auf den Internetseiten der Hochschulbibliothek online
verfügbar.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	5
2	Methodisch-theoretische Vorbemerkungen	9
2.1	Begriff und Theorie der Satire in der Forschung	9
2.2	Das Modell der Satire in der lateinischen Theorie	15
2.3	Satire, Misogynie und Misogamie	20
3	Inhaltliche Grundlegung:	
	Frauen und Ehe bei Aurelius Augustinus	23
3.1	Anthropologische Grundlagen: Körper und Seele bei Aurelius Augustinus	27
3.2	Ehe oder Jungfräulichkeit? Moraldidaxe für Frauen bei Augustinus	33
4	Problemstellung:	
	Misogyne und misogame Satire zwischen asketischer Normpropaganda und literarischem Zitat	39
5	Korpusanalyse:	
	Ethische Satire in volkssprachlichen <i>revues d'Estats</i> und lateinischen Predigten <i>ad status</i>	63
5.1	Satire und Misogynie in den volkssprachlichen <i>revues d'Estats</i>	75
5.1.1	Komplementarität von Lob und Tadel in vollausgeprägten Frauenkategorien	75
5.1.2	Ethische Satire als Modell eines Laien-Diskurses	88
5.1.3	Satirische Autorität und didaktische Tendenz in predigtähnlichen <i>revue d'Estats</i> -Texten	99
5.1.4	Männerkritik und Frauenkritik im Kontext des Themas der Sexualität	117
5.1.5	Satire und das Problem der <i>médiance</i>	125
5.2	Misogynie in der praktischen Morallehre der lateinischen <i>ad status</i> -Predigten	134

5.2.1	Humbertus de Romanis	135
5.2.2	Jacobus de Vitriaco	144
5.2.3	Guibertus de Tornaco	178
6	Die Lösung der misogynen Satire vom ethischen Diskurs	199
6.1	Normbindung vs. narrative Dynamik: Exempel und <i>fabliau</i>	199
6.2	Normbindung vs. rhetorische Dynamik: Misogyne <i>dits</i>	218
7	Verschmelzung von Ethik und Literatur: Misogynie und Satire im <i>Roman de la Rose</i> von Jean de Meun	249
7.1	Ami: Antithetische Konstruktionen im Geschlechterdiskurs . .	257
7.1.1	Käuflichkeit	259
7.1.2	Ami und die Rede des Jaloux	263
7.2	Im Auge des Sturms: Der Luchs und die Undurchdringlichkeit des weiblichen Herzens	268
7.3	Wahrheit, Wissen und Sprechen: Die Frau und der Satiriker .	282
8	Zusammenfassung	293
	Anhang A: Ausgewählte Textbeispiele	298
	Anhang B: Textvarianten	309
	Literatur	318

Danksagung

Die vorliegende Dissertation hätte ohne die tatkräftige Unterstützung zahlreicher Beteiligter nicht entstehen können. Auch wenn nicht alle genannt werden können, möchte ich ihnen für ihre kleinen und großen Beiträge zum Gelingen sehr herzlich danken.

Für die wissenschaftliche Betreuung der Arbeit und seine großzügige und verständnisvolle Hilfsbereitschaft auch in schwierigen Situationen danke ich besonders meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Helmut Siepmann. Eben solcher Dank gilt der Zweitgutachterin, Frau Prof. Dr. Anne Neuschäfer, die mir zudem durch die Anstellung am Institut für Romanische Philologie der RWTH Aachen den Austausch mit Kollegen verschiedener Fachrichtungen und Spezialgebiete ermöglicht hat, ohne den lebendige Wissenschaft nicht möglich ist.

Besonders dankbar bin ich für den freundschaftlichen Austausch mit Kerstin Liesegang, die sich intensiv und kenntnisreich mit meiner Arbeit auseinandergesetzt hat und deren wertvolle Anregungen in die Endfassung eingeflossen sind. Auch die detailgenaue Lektüre von Karin Riedmiller ist der Korrektheit und Lesbarkeit des Manuskripts zugute gekommen. Für die kritische Lektüre und Überprüfung der lateinischen Transkriptionen und Übersetzungen danke ich Herrn Dr. Franz Kerff und Herrn Werner Mußler.

Die Hinführung zum Altfranzösischen und die Begeisterung für das französische Mittelalter verdanke ich vor allem Herrn Dr. Wolf Steinsieck und Herrn Dr. Egbert Kaiser vom Institut für Romanische Philologie der RWTH Aachen sowie M. Jean-Pierre Bordier, unter dessen Anleitung ich an der Universität Tours erstmals mit dem *Roman de la Rose* in Berührung gekommen bin. Für sein Interesse und seine sachkundigen Anregungen zu Spezialfragen der Predigt- und Geschlechterproblematik danke ich außerdem Herrn Prof. Rüdiger Schnell.

Die notwendigen Studien an Manuskripten und Alten Drucken wurden von der Bibliothèque Nationale de France, der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel und der Bibliothèque de l'Université de Liège ermöglicht. Besonderer Dank gilt hier Madame Carmelia Opsomer-Halleux vom Département des Manuscrits in Lüttich für die unkomplizierte und freundliche Unterstützung.

Fachkundige und schnelle Hilfe bei Problemen mit Textverarbeitung und Drucksatz fand ich bei David Kastrop und Heiko Oberdiek, die im Kampf mit Fußnoten und Marginalien schließlich eine angemessene und ästhetische Darstellung der philologischen Arbeit ermöglicht haben. Auch ihnen sei hierfür recht herzlich gedankt.

Siglen

PL = MIGNE, Jacques Paul (Hrsg.): *Patrologiae cursus completus. Series latina*. 222 Bde. Paris: Garnier 1844-66.

CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Hrsg. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1867 ss.

GRLMA = JAUSS, Hans-Robert und Erich Köhler (Hrsg.): *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters*. Heidelberg: Winter 1968 ss.

Boss. = BOSSUAT: *Manuel bibliographique de la littérature française du Moyen Age*. Melun: Librairie d'Argences 1951.

P = Jacobus de Vitriaco: *Sermones vulgares*. Paris, Bibliothèque Nationale de France, fonds latin 17509.

L = Jacobus de Vitriaco: *Sermones vulgares*. Liège, Bibliothèque Universitaire, 416.

Kapitel 1

Einleitung

[...] si quis non movetur per praecepta et prohibita, saltem moveatur per exempla narrata; si quis non per haec movetur, moveatur per beneficia sibi ostensa; si quis nec per haec movetur, moveatur per monitiones sagaces, per promissiones veraces, per comminationes terribiles, ut sic saltem excitetur ad devotionem et Dei laudem, in qua percipiat gratiam, per quam dirigatur circa opera virtuosa.¹

[...] à toutes les époques, on a médité des meilleures choses comme des plus criants abus.²

Vielfältig sind die Möglichkeiten, die der Heilige Bonaventura für eine erfolgreiche Unterweisung des Christen in Betracht zieht. Er spricht dabei nicht etwa von einer spontanen Predigt, die mit den Mitteln der Redekunst das einfache Volk in seinen Bann ziehen soll, sondern von den literarischen *modi* der Heiligen Schrift selbst, deren Wahrheit doch ob ihrer gottgegebenen Gestalt nirgendwo anders als in ihrem Buchstaben liegen kann. Dennoch rechtfertigt Bonaventura didaktische Vorschriften, Erzählungen, milde Ermahnungen und schockierende Angriffe als gleichberechtigte Mittel, der einen Wahrheit Geltung zu verschaffen. Diese Geltung erlangt sie, wenn es ihr gelingt, zum Willen vorzudringen und ihn auf das Gute auszurichten. Jede Schrift hat somit nur einen Sinn: die Verwirklichung des Guten durch die Interpretation.

¹“[...] wenn jemand sich nicht durch Vorschriften und Verbote bewegen läßt, dann mag er wenigstens durch Beispielgeschichten bewegt werden; wenn jemand sich dadurch nicht bewegen läßt, dann vielleicht durch den Lohn, der ihm vor Augen gehalten wird; wenn jemand sich dadurch nicht bewegen läßt, dann vielleicht durch weise Ermahnungen, durch wahrhaftige Versprechen, durch fürchterliche Drohungen; so daß er wenigstens auf diese Art zur Frömmigkeit und zum Lob Gottes angeregt wird, in dem er Gnade empfängt, durch die er zu tugendhaftem Handeln geleitet wird.” BONAVENTURA: *Breviloquium*. Hrsg. Antonio Maria da Vicenza. 2 Bde. Venedig: Typ. Aemiliana 1874, Prooemium, § 6, Bd. 1, 35.

²LENIENT, Charles: *La satire en France au Moyen Age*. Paris: Hachette 1883, VIII.

Was gesagt wird und wie es gesagt wird, ist abhängig von den Umständen der Rezeption; jede Form literarischer Gestaltung bleibt jedoch kontingent und läßt sich nur an dem Maßstab ihrer Effizienz messen. Dies gilt auch für die von Bonaventura genannten “*comminationes terribiles*” und für die aggressive Kritik der Satire.

Wenn Charles Lenient nun im 19. Jahrhundert feststellt, daß die Gegenstände mittelalterlicher Satire dem modernen Leser nicht immer gerechtfertigt erscheinen, so macht er damit einen fundamentalen Bruch im Verständnis von Satire und Literatur offensichtlich. Gewohnt, die Satire auf die Richtigkeit ihrer Kritik zu befragen, unterscheidet der moderne Interpret zwischen gerechten und ungerechten Angriffen, kritisiert übertriebene Polemik und offensichtliches Moralisieren und schätzt feinsinnige Anspielungen.

Die misogynen Satire des Mittelalters durchbricht all diese Erwartungen und erregt daher Anstoß. Wie ist es möglich, daß eine ganze Epoche jene Art maßlos ungerechter Verwünschungen hervorbringt, für die Jean de Meun oder die *Lamentationes Matheoli* als Musterbeispiel stehen? Versucht man, diese Frage durch eine Untersuchung der Stellung der Frau im Mittelalter zu klären, so verfällt man einmal mehr dem Irrtum Lenients und stellt das Kontingente über das Notwendige. Wir wollen daher nicht zu ergründen versuchen, warum ausgerechnet die Frau zum Gegenstand einer aggressiven Satire wird, sondern vielmehr danach fragen, wie eine solche aggressiv misogynen Satire im Rahmen eines mittelalterlichen Verständnisses von Literatur als Form literarischer Äußerung möglich war.

Hieraus ergibt sich der Aufbau und die Schwerpunktsetzung der folgenden Kapitel. Wir werden uns im zweiten Kapitel zunächst dem Begriff der Satire zuwenden und seine Problematik in der modernen Forschung erörtern. Auf der Grundlage eines mittelalterlichen Modells der Satire, das sich aus theoretischen Texten in lateinischer Sprache ableiten läßt, werden wir sodann die Leitlinien für die weitere Untersuchung der spezifischen Form misogynen und misogamen Satire entwickeln. Um das Phänomen der Misogynie und dasjenige der Misogamie, die oft damit verknüpft ist, in der Diskurswelt des Mittelalters einordnen zu können, ist jedoch auch eine Orientierung über Eckpunkte einer Anthropologie und Ethik der Frau notwendig. Im dritten Kapitel werden daher zentrale Positionen im Denken des Aurelius Augustinus herausgearbeitet, die für das gesamte Mittelalter als wegweisend gelten können. Mit dem vierten Kapitel wenden wir uns einem paradigmatischen Text für eine Tradition misogynen Satire, die an ein Ideal der Askese geknüpft ist, zu: Anhand von Hieronymus’ *Adversus Jovinianum* und einem Beispiel seiner mittelalterlichen Rezeption wollen wir exemplarisch zeigen, wie sich die charakteristische Problematik der misogynen Satire in ihrer ambivalenten Stellung zwischen betonter Normbindung und literarisch-topischem Selbstwert äußert.

Mit dieser Verbindung einer theoretischen, inhaltlichen und problemzentrierten Einführung werden die Grundlinien eines komplexen Phänomens herausgearbeitet. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt im fünften Kapitel auf der Analyse eines Korpus von Texten, die einen differenzierteren Einblick in die Gestaltung und Funktion der misogynen Satire bieten. Entgegen den Gepflogenheiten der Forschung, jedoch in Einklang mit den eingangs dargestellten Annahmen über die grundlegende ethische Funktion der Literatur im Mittelalter, die, wie wir sehen werden, im mittelalterlichen Satiremodell noch betont wird, haben wir Texte ausgewählt, die deutlich im Dienste einer bestimmten Norm stehen. Sowohl die volkssprachlichen *revue d'Estats*-Texte als auch die lateinischen *ad status*-Predigten befassen sich mehr oder minder konsequent und umfassend mit der Kritik und Unterweisung einzelner 'Stände', d. h. bestimmter Gruppen der Gesellschaft, zu denen traditionell auch die Frauen zählen. Die Zusammenschau volkssprachlicher und lateinischer Texte bildet dabei einen Zusammenhang ab, der in den *revues d'Estats* zu beobachten ist: Das Modell des Predigers und seiner gefürchteten und bewunderten Rede ist in ihrer Sprecherfigur regelmäßig wiederzuerkennen, und die Frage der Übernahme oder Ablehnung klerikaler Traditionen bestimmt u. a. die Form des volkssprachlichen Sprechens über die Frau. Durch die ergänzende Betrachtung modellhafter *ad status*-Predigten, die an Frauen gerichtet sind, werden wir zudem in die Lage versetzt, die Funktion der misogynen Satire im Rahmen eines umfassenden Normdiskurses von Klerikern an Frauen zu erfassen.

Das sechste Kapitel schließt an die Betrachtung der Predigten an und beschäftigt sich zunächst mit ihren narrativen Anteilen, den Exempeln. Wie in den volkssprachlichen *fabliaux*, die zum Teil identische Geschichten enthalten, gerät die Norm der misogynen Satire hier in Konflikt mit ihrer literarisch-ästhetischen Qualität; eine Tendenz, die in den misogynen *dits* in der Volkssprache dominant wird. Wir werden sehen, wie mit dieser Lösung der misogynen Satire von ihrer ethischen Funktion letztlich – ganz im Sinne des eingangs Gesagten – ihre Sinnhaftigkeit selbst preisgegeben wird.

Im siebten und letzten Kapitel wollen wir schließlich eine beispielhafte Synthese von ethischer und literarischer Funktion der misogynen Satire vorführen. Jean de Meuns *Roman de la Rose* erweist sich im Licht der vorangegangenen Untersuchungen einmal mehr als Summe und originelle Verschmelzung der relevanten Tendenzen und Theorien seiner Zeit. Unsere Analyse schließt an die Erkenntnisse der neuesten *Roman de la Rose*-Forschung an, die den Geschlechterdiskurs ins Zentrum des Interesses gerückt hat. Durch die Berücksichtigung des satirischen Elements werden wir jedoch zu neuen Erkenntnissen gelangen, die für die Interpretation des Gesamttextes relevant sind.

Zeitlich endet die Auswahl der untersuchten Texte mit dem 13. Jahrhundert. Vor allem im volkssprachlichen Bereich werden auch Texte des 12. Jahrhunderts hinzugezogen, so daß insbesondere die *revues d'Estats* von Beginn an erfaßt werden konnten. Bei den *ad status*-Predigten haben wir uns dagegen auf die Sammlungen des 13. Jahrhunderts beschränkt, die in Umfang und Grad der Ausarbeitung ihre Vorläufer um ein Vielfaches übertreffen. Nur in einzelnen Fällen wurden auch lateinische Texte des 12. Jahrhunderts zum Vergleich herangezogen. Mit dieser Auswahl, die von der Ausgangsthese einer primär ethischen Funktion der mittelalterlichen Satire geleitet ist, ist weder eine umfassende Untersuchung des Phänomens der Satire noch desjenigen der Misogynie im Mittelalter angestrebt. Abgrenzungen, die gezogen, und Zusammenhänge, die hergestellt werden, eröffnen jedoch eine Perspektive auf eine Reihe von Texten, die sich in der literaturwissenschaftlichen Diskussion bisher als widerständig und spröde erwiesen haben. Sie dienen somit in erster Linie der Interpretation und dem vertieften Verständnis des einzelnen Textes, der über den Modellen und Theorien der Literaturwissenschaft nicht aus dem Blickfeld geraten darf.

Kapitel 2

Methodisch-theoretische Vorbemerkungen

2.1 Begriff und Theorie der Satire in der Forschung

Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung, die in ihrem Titel den Begriff ‘Satire’ führt, stellt sich in eine lange Tradition gattungsgeschichtlicher und gattungstheoretischer Diskussionen. Es ist daher notwendig, zu Beginn in dieser Diskussion Stellung zu beziehen und damit Rechenschaft abzulegen über die Bedeutung und die Absicht, mit denen der Begriff ‘Satire’ verwendet werden soll.

Die Satireforschung hat sich auf vielerlei Weise darum bemüht, eine Definition der Satire zu erarbeiten. Sie ist dabei auf das Problem gestoßen, daß die Werke, die im Laufe der Zeit als Satiren bezeichnet worden sind, keine einheitliche Form besitzen und sich nicht einer einzigen Tradition zuordnen lassen. Wird der ‘Ursprung’ der Satire also – wie es häufig geschieht – in der römischen Verssatire der Musterautoren Horaz, Juvenal und (in geringerem Maße) Persius gesehen, so muß man feststellen, daß die Rückführung auf diesen ‘Ursprung’ für die historische Entwicklung im Mittelalter und etwa seit dem 19. Jahrhundert kaum noch Erklärungswert besitzt. Da der Begriff dennoch verwendet worden ist, stellt sich die Frage, ob angesichts dieser Varianz überhaupt von *einer* Gattung gesprochen werden kann.

In einigen Fällen hat man versucht, das Problem zu umgehen, indem man die Frage nach der Gattung gänzlich abgewiesen hat zugunsten eines Rückgangs auf ‘die Texte selbst’.¹ In der Praxis können sich hieraus wertvolle

¹Cf. STURM-MADDOX, Sara: *Intergenres. Intergeneric perspectives on medieval French literature*. Themenheft *L’esprit créateur* 33,4. Baton Rouge, La.: Department of French

Beschreibungen ergeben; wie alle Beschreibungen sind sie jedoch davon abhängig, mit welchem Interesse der jeweilige Beschreiber sein Objekt betrachtet. Wenn die Texte also als satirische Texte beschrieben werden sollen – was bei Arbeiten, die diesen Begriff im Titel tragen, wohl vorausgesetzt werden kann –, ist dabei immer ein bestimmtes Verständnis von Satire vorausgesetzt. Zu den Anforderungen an eine wissenschaftliche Untersuchung gehört jedoch, daß ihre Prämissen expliziert und Begriffsverwendungen erläutert werden. Bei einem so problematischen Begriff wie dem der Satire kann man jedenfalls kaum davon ausgehen, daß die alltagssprachliche Verwendung des Wortes bereits eine ausreichende Grundlage für eine literaturwissenschaftliche Untersuchung bietet.

Ein Versuch der Lösung des Begriffsproblems bestand darin, systematisch zwischen einer historisch-konkreten und einer ahistorisch-universalen Verwendung des Satirebegriffs zu unterscheiden. Hiermit läßt sich elegant erklären, daß einzelne historische Satiren sehr verschieden sein, aber dennoch eine unveränderliche Qualität des ‘Satirischen’ verkörpern und daher einer konstanten Schreibart oder Schreibweise angehören können.² Die Terminolo-

and Italian, Louisiana State Univ. 1993, 4: “[...] the description and classification of medieval literary production in the vernacular must be based, not on a set of liminal categories afforded by established poetic conventions, but on the works themselves.” In ähnlicher Weise spricht sich J.-C. Mühlethaler für eine “primauté de l’œuvre littéraire” vor der “critique littéraire” aus und polemisiert gegen einen theoretischen Ansatz, der die Empirie nur als Beweis für die Richtigkeit der Theorie heranzieht (MÜHLETHALER, Jean-Claude: *Fauvel au pouvoir. Lire la satire médiévale*. Paris: Champion 1994 (Nouvelle bibliothèque du Moyen Age 26), 15 s).

²Im Englischen wird als Gegenbegriff zu *genre* häufig *mode* verwendet (z. B. CONNERY, Brian A. (Hrsg.): *Theorizing satire. Essays in literary criticism*. New York: St. Martin’s Press 1995, 9). Wie der Schreibartbegriff bezeichnet auch der des *mode* eine erfassbare Kategorialität literarischen Schreibens, die nicht mit historischen Traditionen verbunden werden muß, allerdings in der Regel ohne einen systematischen theoretischen Überbau. Im französischen Sprachraum ist der Begriff *mode* von G. Genette in die Gattungsdiskussion eingeführt worden. Er bezeichnet bei Genette, wie er selbst kritisch bemerkt, zweierlei: zum einen im Rahmen der narratologischen Analyse eine bestimmte “régulation de l’information narrative” durch die Faktoren *distance* und *perspective* und zum anderen die beiden grundsätzlichen Möglichkeiten mimetischer und nicht-mimetischer Darstellung (GENETTE, Gérard: *Nouveau discours du récit*. Paris: Ed. du Seuil 1983, 28 s). M. Frédérique nennt dies als einen der Auslöser für die gattungstheoretische Diskussion in der frankophonen Philologie Ende der 90er Jahre, betont aber v. a. die Fruchtbarkeit kommunikationsorientierter und linguistischer Ansätze (cf. FRÉDÉRIC, Madeleine und Jean-Pierre van Noppen (Hrsg.): *Genre Theory: New Perspectives/Nouvelles perspectives en théorie des genres*. Themenheft der *Revue belge de philologie et d’histoire* 75,3 (1997), 613 s), die auch in dem von ihr zusammengestellten Band dokumentiert sind. Die Grundlagen dieser Ansätze, die u. a. in der Konstanzer Schule liegen, werden uns im folgenden näher beschäftigen. – In den frankophonen Untersuchungen zur Satire sind gattungstheoretische Überlegungen selten. So kommt z. B. das gattungsgeschichtliche Werk von C. Arnould

gie geht im deutschsprachigen Bereich v. a. auf die grundlegende theoretische Arbeit von K. Hempfer und, im Bereich der Satiretheorie, auf die Analysen von J. Brummack zurück.³ Vor allem Hempfer, dessen Gattungsmodell mit der Begrifflichkeit und der Sprachkonzeption der generativen Transformationsgrammatik arbeitet, ist dafür kritisiert worden, mit seinem Verständnis der historisch invarianten Schreibweisen in den Essentialismus der Goethezeit zurückzufallen und allzu leichtfertig Annahmen über die Existenz und die Natur universaler Wesenheiten zu machen, die – wie Hempfer selbst zugesteht – nicht unmittelbar zu erkennen sind.⁴

Selbst Brummack, der den Schreibweisen, die er im Anschluß an Goethe und Herder auch Naturformen oder philosophische Gattungen nennt, den Status von Postulaten zuerkennt,⁵ läßt sich doch durch die Vorstellung von einer allen historischen Erscheinungen übergeordneten Idee des Satirischen dazu verleiten, die Reflexion über die Eigenschaften jener universalen Konstanten jeder historischen Untersuchung voranzustellen. In der Praxis wird eine handliche Formel für die Naturform Satire (‐ästhetische Darstellung und Kritik des Falschen (Normwidrigen) [...] zu sozialem Zweck‐⁶) ohne weitere

ganz ohne theoretische Reflexion aus; die Autorin begründet die Wahl eines essayistischen Stils mit Aussagen wie: ‐la satire doit être saisie spontanément‐ (ARNOULD, Colette: *La Satire. Une histoire dans l'histoire. Antiquité et France Moyen Age – XIXe siècle*. Paris: PUF 1996 (Perspectives littéraires), 13). Die ältere theoretische Arbeit von L. Duisit verwendet den Begriff *mode* in einer weiten Bedeutung als ‐climat émotif‐ (DUISIT, Lionel: *Satire, parodie, calembour. Esquisse d'une théorie des modes dévalués*. Saragota: Anma Libri 1978 (Stanford French and Italian Studies 11), 2) oder ‐manière intuitive globale de percevoir ou de vivre la représentation‐ (DUISIT 1978, 11).

³HEMPFER, Klaus W.: *Gattungstheorie*. München: UTB 1973 (Information und Synthese 1) und BRUMMACK, Jürgen: ‐Zu Begriff und Theorie der Satire.‐ In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (Sonderheft Forschungsreferate)* 45 (1971), 275-377.

⁴Die Schreibweisen sind für Hempfer ‐Bestandteile einer mehr oder minder ‐universalen‐ kommunikativen Kompetenz‐ (HEMPFER 1973, 223 s), aus der über bestimmte Transformationen die historischen Gattungen hervorgehen, die ebenfalls als kommunikative Normen auf der Ebene einer Performanzkompetenz wirken (cf. HEMPFER 1973, 126, 224). Die Schreibweisen sind ‐immer nur in konkreten historischen Realisationen auffindbar‐ (HEMPFER 1973, 135); wissenschaftliche Gattungsbeschreibungen werden daher durch Strukturierungsprozesse in einer ‐Interaktion von Erkenntnissubjekt und zu erkennendem Objekt‐ (HEMPFER 1973, 124) konstruiert. Die Strukturierungen befinden sich in einem ständigen Prozeß der Annäherung an das Objekt, mit dem Ziel einer möglichst adäquaten Beschreibung (*ibid.*). Genaue Verfahren lassen sich hierfür allerdings nicht angeben (HEMPFER 1973, 146 s). Für eine Kritik cf. z. B. STOLZ, Peter: ‐Der literarische Gattungsbegriff. Aporien einer literaturwissenschaftlichen Diskussion. Versuch eines Forschungsberichtes zum Problem der ‐literarischen Gattungen.‐ In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 14 (1990), 220.

⁵Cf. BRUMMACK 1971, 281.

⁶BRUMMACK 1971, 276.

Begründung gesetzt. Diese soll zwar als “Anweisung, sich in die Geschichte zu begeben”⁷ verstanden werden, perpetuiert jedoch nichtsdestoweniger die Vorstellung von einer Wesenheit, die vor aller historischen Erkenntnis angesiedelt ist.

Die von Brummack vorgeschlagene Methode, von einer ahistorischen Begriffsbeschreibung auszugehen, wird auch noch in neueren Arbeiten verfolgt, und die Opposition von ‘Satirischem’ und ‘Satire’ ist zu einer Art Topos der Forschung geworden.⁸ Dennoch hat es schon früh Stimmen gegeben, die eine universale Kategorie des Satirischen ablehnten und für einen kommunikationsorientierten und konsequent historischen Ansatz in der Gattungsgeschichte plädierten.

Eine wichtige Anregung hierzu bot G. Genette, der mit dem Begriff des *paratexte* auf die lektürelenkende Funktion der Gattungsangaben aufmerksam gemacht hat. Genette spricht außerdem im Anschluß an Ph. Lejeune von einem *contrat générique*, der auch den Autor in einen spezifischen Kommunikationsakt einbindet: “les indices génériques ou autres *engagent* l’auteur, qui – sous peine de mauvaise réception – les respecte plus souvent qu’on ne s’y attendrait”.⁹ Speziell für die Literatur des Mittelalters, in der die üblichen Gattungstraditionen nicht wirksam sind, schlägt auch H.-R. Jauss vor, Gattungen als Spielregeln der literarischen Kommunikation zu betrachten. Er betont dabei die Rezeptionsseite und versteht die Gattungszugehörigkeit eines bestimmten Werkes als spezifisches Moment der Erwartungshaltung eines potentiellen zeitgenössischen Lesers.¹⁰ Diese soll erschlossen werden anhand kontinuierlich auftretender textueller Merkmale mit einer bestimmten Funktion, die eine ‘immanente Poetik’ bilden, anhand der historischen Situation, die den Rezeptionshorizont des potentiellen Lesers bestimmt, und anhand der verfügbaren Metainformationen, die Aufschluß über die zeitgenössische Wahrnehmung des Gattungsphänomens geben.¹¹

⁷BRUMMACK 1971, 285.

⁸Cf. z. B. die Arbeit von B. Könnker (KÖNNER, Barbara: *Satire im 16. Jahrhundert. Epoche – Werke – Wirkung*. München: Beck 1991).

⁹GENETTE, Gérard: *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris: Ed. du Seuil 1982, 9; cf. auch GENETTE, Gérard: *Seuils*. Paris: Ed. du Seuil 1987, 7 s.

¹⁰JAUSS, Hans-Robert: “Littérature médiévale et théorie des genres.” In: *Poétique* 1 (1970), 81 s.

¹¹Gedacht ist z. B. an Zeugnisse mittelalterlicher Autoren, Auswahl und Anordnung in Sammelhandschriften und, zumindest für bestimmte Bereiche, lateinische Poetiken (cf. JAUSS 1970, 82-91). Die Untersuchung des kommunikativen Kontextes ist im Anschluß an Jauss noch vertieft worden. So fordert P. Stolz eine “komplexe Kultur- bzw. Soziosemiotik” (STOLZ 1990, 222), die ihre Gattungsbegriffe “unter Berücksichtigung der medialen Differenzen, unter Beachtung des ‘sozialen Orts’ und der ‘unterschiedlichen Perspektiven der Benutzer’, im Rahmen einer Struktur- und Mentalitätsgeschichtsforschung zur Erstel-

In den 90er Jahren ist der kommunikationsorientierte Ansatz der literaturwissenschaftlichen Gattungstheorie mit der sprachwissenschaftlichen Textsortenforschung in Verbindung gebracht worden.¹² Letztere liefert ein detailliertes Analyseinstrumentarium, das, wie R. Schnell gezeigt hat, für eine präzise Erfassung textinterner Merkmale genutzt werden kann, die ihrerseits Auskunft über die spezifische Funktion des Textes geben sollen. Das anspruchsvolle Analyseverfahren ist allerdings für eine Kategorisierung von Texten nur bedingt geeignet, denn diese setzt eine erkennbare, "jeweils typische Verbindung von situativen, funktionalen, thematischen und sprachlichen Merkmalen"¹³ voraus, die durch ein rein textimmanent-induktives Verfahren kaum eindeutig zu bestimmen ist.¹⁴ Das Verfahren ermöglicht jedoch eine Sensibilisierung des Lesers und Interpreten für die Interdependenz von inhaltlicher Aussage, Darstellungsform und kommunikativem Kontext, die gerade bei der topisch organisierten Literatur des Mittelalters vor vorschnellen Schlüssen über die 'Thesen' von Autor und Epoche bewahrt.

Verbindet man nun die funktionale Fragestellung mit einem gattungsge-schichtlichen Ansatz, dann lassen sich die historisch verwendeten Gattungsbegriffe, die ja tatsächlich erfolgte oder mögliche Kategorisierungen belegen, als heuristischer, aber nicht anachronistischer Ausgangspunkt für ein Beschreibungsverfahren verwenden, das im Anschluß die inhaltlichen und funktionalen Möglichkeiten der Gattung ausloten kann.

Hierzu dient in unserem Fall der Begriff der Satire. Mit diesem Gattungsbegriff nutzen wir ein Analyseinstrument, das im Mittelalter tatsächlich verwendet und beschrieben worden ist. Ein Großteil der theoretischen Äußerungen zur Satire findet sich in der umfangreichen lateinischen Kommentarlite-

lung der verschiedensten Kontexte und unter Zuhilfenahme der Beobachtungen der Autoren, ihren theoretischen Reflexionen und Konstruktionen innerhalb der Texte" erarbeitet (STOLZ 1990, 226). Für die Germanistik kritisiert R. Habeck dabei eine Tendenz zur Vernachlässigung des ästhetischen Gegenstandes zugunsten empirisch beschreibbarer äußerer Fakten (cf. HABECK, Robert: *Die Natur der Literatur. Zur gattungstheoretischen Begründung literarischer Ästhetizität*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001 (Epistemata – Würzburger Wissenschaftliche Schriften; Reihe Literaturwissenschaft 360), 188-200).

¹²Cf. BREUER, Ulrich: "text / sorte / genre. Konkurrenz und Konvergenz linguistischer und literaturwissenschaftlicher Klassifikationen?" In: *Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes* 44,3 (1997), 62 s: "Sie [sc. textsortengeschichtliche Untersuchungen] wollen die Kommunikationswirklichkeit erfassen und gehen [...] davon aus, daß sich in Textsorten die Kommunikationsbedingungen am deutlichsten niederschlagen. Genre-Untersuchungen verfolgen analoge Absichten."

¹³SCHNELL, Rüdiger (Hrsg.): *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer 1998 (Frühe Neuzeit 40), 19.

¹⁴Schnell weist selbst hierauf hin und gesteht zu, daß in der Realität einzelne dominante Textkennzeichen als gruppenbildende Kategorien genügen müssen, was ein intuitives Erfassen jener Dominanten voraussetzt (cf. SCHNELL 1998c, 25-28).

ratur zu den antiken Satirikern, in Scholien und *accessus*, wo sie das Charakteristische dieser *auctores* in allgemeiner – und daher nachahmbarer – Form zu beschreiben versuchen.¹⁵ Man kann also davon ausgehen, daß zumindest in der lateinischen Kultur des Mittelalters ein bestimmtes Gattungsmodell der Satire als relevant wahrgenommen wurde. In der Volkssprache wird der Begriff im Hochmittelalter zwar nicht verwendet, er ist jedoch von der literaturwissenschaftlichen Forschung regelmäßig auch auf die volkssprachliche Literatur übertragen worden.¹⁶ Hierfür lassen sich in den einzelnen Fällen Argumente vorbringen; so etwa ein klerikaler, mit der lateinischen Kultur und Literatur vertrauter Autor, eine Verflechtung von lateinischer und volkssprachlicher Literatur im Bereich der Moraldidaxe oder aber eine nachweisbare gelehrte Rezeption. Letztlich wird aber die Plausibilität der Ergebnisse, die mit dem Beschreibungsmodell des lateinischen Satirebegriffs erreicht werden, darüber entscheiden, ob das Modell geeignet ist.

Wir werden also damit beginnen, anhand der theoretischen Äußerungen zur Gattung Satire ein historisch begründetes Modell zu entwickeln, das dann an Texten, in denen der Begriff tatsächlich verwendet worden ist, überprüft und schließlich auch auf Texte anderer Traditionen angewandt werden kann.

¹⁵Weitere Quellen sind Poetiken und Grammatiken (z. B. von Matthieu de Vendôme, Johannes von Garlandia und Eberhard von Bremen), als Lexika benutzte Werke wie die *Origines* des Isidor von Sevilla sowie theoretische Aussagen in den Werken mittelalterlicher Satiriker (cf. KINDERMANN, Udo: *Satyra. Die Theorie der Satire im Mittellateinischen. Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte*. Nürnberg: Hans Carl 1978 (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 58), 4 s und Anhang I: "Quellengruppen", 178-93).

¹⁶Nach Adler entspricht die volkssprachliche politische 'Satire' im 13. Jahrhundert der Definition von Johannes von Garlandia (cf. ADLER, Alfred: "Die politische Satire." In: JAUSS, Hans-Robert und Erich Köhler (Hrsg.): *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters*. Bd. 6: Die allegorisch-satirisch-didaktische Literatur. Heidelberg: Winter 1968, 275). Meist wird allerdings ein allgemeiner und nicht weiter problematisierter Satirebegriff auf die mittelalterliche Literatur angewandt. So bezieht sich die umfangreiche Untersuchung von S. Thiolier-Mejean über die Satire in der altprovenzalischen Dichtung ohne weiteres auf *serventès* und *vers* als satirische Gattungen (THIOLIER-MEJEAN, Suzanne: *Les poésies satiriques et morales des troubadours du XIIe siècle à la fin du XIIIe siècle*. Paris: Nizet 1978). – Als Erstbeleg des Wortes im Altfranzösischen gilt die Form *satres* in den *Glosses de Douai* um 1285; bis zum 16. Jahrhundert bleiben die Belege jedoch spärlich (cf. IMBS, Paul (Hrsg.): *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789 - 1960)*. 16 Bde. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 1971-94, s. v. *satire*). Die altprovenzalischen Wörterbücher (RAYNOUARD, François-Just-Marie: *Lexique Roman. Dictionnaire de la langue des troubadours comparée avec les autres langues de l'Europe latine*. Nachdruck der Ausgabe Paris 1836-45. 6 Bde. Heidelberg: Winter [o.J.] und LEVY, Emil: *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch*. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1894, 8 Bde. Hildesheim/New York: Olms 1973) besitzen keine Lemmata für die Satire im Sinne einer literarischen Gattung.

2.2 Das Modell der Satire in der lateinischen Theorie

Die theoretischen Äußerungen über die im Mittelalter als *satyra* oder ähnlich bezeichnete Gattung sind eingehend von U. Kindermann untersucht worden.¹⁷ Kindermann stellt zunächst fest, daß die mittelalterliche Satire – im Gegensatz zur antiken Verssatire – keine bestimmte literarische Form besitzt. Im Lateinischen wird zwar bis ins 12. Jahrhundert die traditionelle Form der (quantitierenden) hexametrischen Verssatire bewahrt, seit Gautier de Châtillon wird jedoch die strophische Form mit akzentuierender Metrik und Endreim (die sogenannte Vagantenstrophe) populär,¹⁸ und überdies wird der Begriff auch für Prosimetren (z. B. Martianus Capella und Boethius) und Prosatexte (z. B. Hieronymus) verwendet. Häufig wird auf den Mischcharakter der Satire hingewiesen,¹⁹ der sich nicht nur (wie beim Prosimetrum) auf die sprachliche Form, sondern auch auf die Form des Inhalts beziehen und dann auf die Fülle und Unbestimmtheit der verarbeiteten Stoffe hinweisen kann.²⁰ Auch rhetorisch ist die Satire nicht näher bestimmt; nur die hohe Stilebene wird systematisch ausgeschlossen.²¹

Als Grundlage einer positiven Bestimmung der Satire kann die Definition des Isidor von Sevilla herangezogen werden, die im Mittelalter sehr häufig zitiert wird und daher als eine Art *communis opinio* betrachtet werden kann:

[...] Satirici, a quibus generaliter vitia carpuntur, [...] universorum delicta corripunt, nec vitabatur eis pessimum quemque describere, nec cuilibet peccata moresque reprehendere.²²

¹⁷KINDERMANN 1978.

¹⁸Cf. KINDERMANN 1978, 12-20.

¹⁹Der Mischcharakter wird meist etymologisch begründet durch die Ableitung des Wortes *satira* von *satura lanx*, einer Opferschale, die verschiedenste Gaben beinhalten konnte; cf. Isidor von Sevilla, *Origines* 8, 7, 8; 5, 16 und 20, 2, 8. Isidor stützt sich sowohl in diesem Punkt als auch in den übrigen Passagen über die Satire seinerseits auf antike Quellen, insbesondere Sueton (cf. KINDERMANN 1978, 31 s.).

²⁰Letzteres erklärt nach Kindermann vermutlich die Einordnung der dramatischen *Cena Johannis* (9. Jh.) in die Gattung *satyra* (cf. KINDERMANN 1978, 21-28, insb. 26 s.).

²¹Cf. KINDERMANN 1978, 126.

²²„Die Satiriker, von denen im allgemeinen Laster verspottet werden, [...] klagen die Vergehen aller an, und es wird ihnen nicht verweigert, auch das Schlimmste zu beschreiben und jedermanns Laster und Sitten zu tadeln.“ *Origines* 8, 7, 7 (benutzte Ausgabe hier und im folgenden: ISIDORUS HISPALENSIS EPISCOPUS: *Etymologiarum sive Originum libri XX*. Hrsg. W. M. Lindsay. 2 Bde. Oxford: Oxford Univ. Pr. 1911 (Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis) [ohne Seitenzählung]); cf. KINDERMANN 1978, 37-40. Inhaltlich ähnliche Bestimmungen werden z. T. auch aus anderen Quellen (z. B. Juvenal) abgeleitet, die aber bei weitem nicht so einflußreich waren wie Isidors Schrift. Die Wendung zum konkreten

Das Tadeln menschlichen Fehlverhaltens (*vitia, peccata* oder *mores*), das hier als Merkmal der Satire hervorgehoben wird, kann kaum als thematische Festlegung betrachtet werden. Es wird damit vielmehr eine bestimmte Ausdrucksform oder 'Haltung' des Sprechers, eine bestimmte Funktion in bezug auf den Rezipienten und eine spezifische Verbindung von beidem beschrieben.

Auf der Seite des Sprechers wird eine tadelnde oder strafende Haltung als charakteristisch angesehen; bisweilen wird das Wort *satyra*, wie Kindermann bemerkt, geradezu als Synonym für *reprehensio* verwendet.²³ Die Verwerflichkeit des Geschilderten begründet dabei eine emotionale und aggressive Ausdrucksweise, die in den theoretischen Schriften mit einem bestimmten Vokabular und Bildinventar umschrieben wird. Je nach Grad der Aggressivität kann die Tätigkeit des satirischen Sprechers als *notare* (Anmerkungen anbringen), *corripere* (vor Gericht ziehen, anklagen) oder gar *mordere* (beißen) und *vulnerare* (verletzen) bezeichnet werden.²⁴ In allen Fällen zeichnet sich das satirische Sprechen durch einen Gestus der Enthüllung aus, mit dem die Schändlichkeiten schonungslos und, wie es in einem Horaz-*accessus* heißt, "nudis et apertis verbis" ans Licht gebracht werden.²⁵ Die Satire bildet daher nach Minnis und Scott einen Gegensatz zum *integumentum*, der säkularen Form der Allegorie, deren Wahrheiten verhüllt sind und nur durch eine Interpretation, die über den Literalsinn hinausgeht, erschlossen werden können.²⁶

Die Offenheit der Satire wird dabei im Mittelalter eng an eine moral-didaktische Funktion gekoppelt. In einigen Fällen wird eine Unterscheidung zwischen *satyra* und *maledictio* (Invektive) daran festgemacht, daß die Satire auf Belehrung und Besserung abzielt, während die Invektive nur ein Ausdruck der Boshaftigkeit ist.²⁷ Die ethische Bindung der Satire wird als so

Einzelfall unterliegt in der mittelalterlichen Theorie im Gegensatz zur Antike dabei nicht dem Verbot der Namensnennung. Ein *Accessus de arte poetica* aus dem 12. Jahrhundert sieht dies im Gegenteil sogar als distinktives Merkmal der Satire an (cf. KINDERMANN 1978, 51 s).

²³KINDERMANN 1978, 48. Beispiele für eine solche Betonung des Tadelaspekts finden sich in KINDERMANN 1978, 47-54.

²⁴Cf. KINDERMANN 1978, 54 s, 58-61.

²⁵Cf. KINDERMANN 1978, 43.

²⁶Cf. MINNIS, Alastair J. und Alexander B. Scott (Hrsg.): *Medieval Literary Theory and Criticism, c. 1100-c. 1375. The Commentary-Tradition*. Oxford: Clarendon Pr. 1988, 113-22 und 134-38. Gegenteilige Aussagen über die Satire als indirekte Aussageform finden sich allerdings bei KINDERMANN 1978, 133 ss. Zum *integumentum*-Begriff, der v. a. bei den Platonisten der *Ecole de Chartres* anstelle desjenigen der Allegorie auf weltliche, insbesondere antike Texte angewandt wurde, cf. JEAUNEAU, Edouard: "L'usage de la notion d' 'integumentum' à travers les gloses de Guillaume de Conches." In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age* 32 (1957).

²⁷Cf. KINDERMANN 1978, 57.

charakteristisch wahrgenommen, daß sogar eine Maximensammlung wie das *Morale scolarium* im 13. Jahrhundert von Johannes von Garlandia als Satire bezeichnet werden konnte.²⁸ Kindermann schließt hieraus, daß “Tadel, Belehrung und Nutzen” eine “kohärente und konstitutive Merkmalsgruppe [...] gewesen zu sein scheinen, innerhalb derer Belehrung und Nutzen gewöhnlich die Rechtfertigung für die leicht Anstoß erregende Aggressivität des Tadels abgeben konnten.”²⁹

Diese Legitimierung des offen aggressiven Ausdrucks durch eine didaktische Funktion ist auf eine bestimmte Konstruktion der Sprecherfigur angewiesen. Diese wird nun – im Unterschied zur Antike – kaum mehr selbst zum Gegenstand der Satire. Der Sprecher wird vielmehr zu einer Autoritätsfigur stilisiert, die zur Vermittlung ethischer Wahrheiten geeignet erscheint. So kann im 12. Jahrhundert der Begriff *satiricus* mit *ethicus* gleichgesetzt werden.³⁰ Besonders anschaulich wird der Nexus von Autorität, Schonungslosigkeit und Nutzen in dem seit der Antike verwendeten Bild des Arztes, der schneidet, bittere Medizin verabreicht oder Wunden mit Salz ausreibt.³¹ In anderen Fällen wird der Figur des Satirikers ein besonderer Zugang zu Wissen und Wahrheit zugesprochen, so daß der Sprecher, wie Kindermann es formuliert, in eine “nahezu unangreifbare Position” als “vates, [...] Verkünder göttlicher Wahrheit” rücken kann.³² J.-C. Mühlethaler unterscheidet je nach

²⁸KINDERMANN 1978, 42; die Hervorhebung des didaktischen Aspekts läßt sich ab dem 11. Jahrhundert nachweisen, cf. KINDERMANN 1978, 41. Für den Fall der *Disticha Catonis* cf. *ibid.*, 71.

²⁹KINDERMANN 1978, 66. Es gibt allerdings auch bereits im Mittelalter einzelne Belege für die Heraushebung der Negativität als distinktivem Merkmal der Satire gegenüber der reinen Moraldidaxe; Kindermann zitiert z. B. einen Persius-Kommentar aus dem 13. Jahrhundert: “In hoc autem distant satyrici a ceteris ethicis, quia ceteri ethici virtutes intendunt inserere, satyrici vero solummodo vitia extirpare” (“Darin unterscheiden sich aber die Satiriker von den anderen Morallehrern, daß die anderen Tugenden einpflanzen wollen, die Satiriker dagegen nur Laster ausmerzen.”; 73 s).

³⁰Kindermann sieht dies als Ergebnis eines Prozesses, der sich schon bei Juvenal abzuzeichnen beginnt. Die Identifikation *satiricus* = *ethicus* findet sich bei Johannes von Salisbury (cf. KINDERMANN 1978, 41 und 68-72).

³¹Z. B. bei Persius und Hieronymus, cf. KINDERMANN 1978, 61-63.

³²Belege hierfür finden sich erstmals im 10. Jahrhundert bei Gerard von Soissons, dann ausführlicher im 12. Jahrhundert bei Bernard von Cluny und in einem Gedicht *De superfluitate clericorum* des Klerikers Gillebert; cf. KINDERMANN 1978, 79 s. Kindermann weist besonders auf Konrad von Hirsau hin, der eine “originale Deutung der Freiheit des nur seinen Grundsätzen (conscientia) verpflichteten Satirikers [...], der hoch über dem Volk stehe wie ein Priester, der im Besitz der Wertmaßstäbe ist”, gibt: “libere igitur [satyrici poetae] vitia vitiosorum reprehendebant, quia sua conscientia confisi scriptis suis oblatrantem nulum timebant.” (“[Die satirischen Dichter] tadelten daher frei die Laster der Lasterhaften, weil sie im Vertrauen auf ihr Gewissen in ihren Schriften niemanden zu schelten fürchteten.”) Cf. KINDERMANN 1978, 187 s; benutzte Ausgabe für Konrad von Hirsau: HUYGENS,

Begründung des besonderen Wissens zwei grundlegende Modelle der klerikalen, nicht-narrativen Satire des Mittelalters: zum einen die prophetische Satire, in der die Sprecherfigur nach dem Vorbild des (biblischen) Propheten und Predigers angelegt ist, und zum anderen die philosophische Satire, die dem Modell des in der antiken Tradition stehenden Philosophen folgt. Beide Modelle nutzen die literarische Rolle als Legitimation der satirischen Kritik: Der Prediger/Prophet stellt seine Rede als unmittelbar von Gott inspiriert und aufgrund der Unerträglichkeit der aktuellen, beobachteten Mißstände notwendig dar. Er verleiht ihr Nachdruck durch einen Verweis auf den Rächergott und das drohende Urteil des Jüngsten Gerichts.³³ Der Philosoph bedient sich im Unterschied dazu meist eines Textes oder einer Autorität, die er durch seine Auslegungsarbeit auf die Gegenwart anwendet und so seine intellektuelle und ethische Kompetenz nachweisen kann.³⁴

Neben diesen impliziten Legitimierungsstrategien wird die ethische Funktion des aggressiven Schreibens schließlich auch durch explizite Wahrheitsbeteuerungen und Apologien vom Sprecher eingefordert. Daß diese verschiedenen Legitimierungsstrategien der satirischen *reprehensio* ihre Funktion erfüllen, zeigt sich daran, daß nach Kindermanns Befund der Begriff *satyra* auch ganz allgemein zur Bezeichnung einer angesehenen Form literarischer Äußerung mit moralischer Relevanz dienen konnte.³⁵

Damit ist jedoch eine Möglichkeit eröffnet, Darstellungsweisen zu rechtfertigen, die nicht nur anstößige Inhalte vorbringen, sondern auch bewußt subjektiv und emotional vorgehen und einen Wahrheitbegriff bemühen, der nicht in einer faktischen oder argumentativen Korrektheit gründet. Dieses inhärent transgressive Moment der Satire kann nun ausgebaut werden, so daß stillschweigend – d. h. ohne explizite theoretische Begründung – spezifisch literarische Darstellungsmodi prägend für einen Gattungstyp werden können, der ab dem 16. Jahrhundert unter dem Begriff der lachenden Satire als eigene Subgattung konstituiert wird.³⁶ Dies geschieht meist im Rahmen der häufig angeführten etymologischen Herleitung des Begriffs Satire von der Figur des

Robert B. C.: *Accessus ad auctores, Bernard d'Utrecht, Conrad d'Hirsau, Dialogus super auctores*. 2. Aufl. Leiden: Brill 1970, 119.

³³MÜHLETHALER, Jean-Claude: "Les masques du clerc pour parler aux puissants." In: *Le Moyen Age* 96 (1990), 268-72.

³⁴MÜHLETHALER 1990a, 275 s.

³⁵Cf. KINDERMANN 1978, 72.

³⁶Kindermanns Kapiteleinteilung in einen 'strafenden' und einen 'lachenden' Aspekt der Satire ist, wie ihm bewußt ist, ein Anachronismus (cf. KINDERMANN 1978, 83 s.). Im Gegensatz zu seinem Staunen darüber, daß der lachende Aspekt im Mittelalter keinen Eingang in eine theoretisch untermauerte Typologie findet und daß "Aggressivität nur eine moralische Verpackung zu haben brauchte, um genießbar zu sein, nicht unbedingt auch eine schöne" (113), scheint uns dies angesichts der mittelalterlichen Skepsis gegenüber Fiktion

Satyrn und der ebenso häufigen Verwechslung mit der untergegangenen Gattung des Satyrspiels.³⁷ So wurde z. B. die Eigenschaft des Spottens, die den Satyrn zugeschrieben wurde, auf die Satire übertragen und bezeichnet dann die Verwendung indirekter Darstellungsweisen wie Komik und Ironie.³⁸ Mit dieser Ausprägung wird dann, wie Kindermann nachgewiesen hat, ein besonderes ästhetisches Moment der Geschliffenheit und Eleganz in Verbindung gebracht.³⁹ In den einflußreichen Erläuterungen des Isidor von Sevilla wird schließlich rhetorische Perfektion und Eloquenz allgemein als Merkmal der Satire betrachtet: “Saturici autem dicti, [...] quod pleni sint omni facundia”.⁴⁰

Es zeichnet sich damit ein Modell der Satire im Mittelalter ab, dem die Legitimation transgressiven Schreibens inhärent ist und das damit eine Darstellungsform ermöglicht, die ihren Literalsinn nicht preisgibt, ohne auf die Möglichkeiten literarischer Darstellung zu verzichten. Die Spannung zwischen der als dominant wahrgenommenen ethischen Funktion und einer Tendenz zur Ästhetisierung und Rhetorisierung eines an sich als anstößig empfundenen Inhaltes wird in den theoretischen Schriften nicht aufgelöst. Es steht zu erwarten, daß sich in diesem Spannungsfeld die historischen Realisationsformen der Satire lokalisieren lassen.

und Literatur durchaus erklärbar und in der dargestellten Weise in ein Modell der Satire integrierbar.

³⁷Cf. KINDERMANN 1978, 83-85.

³⁸So z. B. in der Beschreibung von Bernhard von Utrecht (11. Jh.): “satirici enim yronice laudant vituperanda et vituperant laudanda.” (zit. nach KINDERMANN 1978, 107) oder in einem anonymen Persius-Kommentar des 13. Jahrhunderts: “Derisoria est [satira] quod ironice loquitur.” (*ibid.*). Zu Komik und Witz cf. KINDERMANN 1978, 136 s.

³⁹Cf. KINDERMANN 1978, 96-101.

⁴⁰“Satiriker werden sie genannt, weil sie voll von allen Arten der Beredsamkeit seien”; *Origines* 8, 7, 8; KINDERMANN 1978, 103.

2.3 Satire, Misogynie und Misogamie

Abschließend bleibt noch zu erläutern, warum die Verbindung der Satire mit Misogynie und Misogamie als Gegenstand der Untersuchung ausgewählt wurde.

Hierfür gibt es zunächst einen praktischen Grund. Wie wir gesehen haben, zeichnet sich die Satire durch thematische Offenheit und Vielgestaltigkeit aus. Die traditionellen Beschreibungsversuche, als deren Paradigma Lenients Studie aus dem Jahr 1883 gelten kann, münden daher oft in einen reinen Katalog von Themen und Werken, die kaum miteinander vergleichbar sind.⁴¹ Mit der sogenannten Frauensatire wählen wir einen thematischen Bereich aus, der zum einen immer schon als eines der traditionellen Gebiete der Satire betrachtet worden ist, und der zum anderen eine besondere thematische Geschlossenheit und strenge topische Organisation aufweist.⁴² Dies ist für unseren Ansatz von Vorteil, denn ausgehend von einem relativ stabilen Inhaltsmaterial lassen sich besonders gut Abweichungen und Umformungen des satirischen Darstellungsmodus beobachten.

Des weiteren läßt sich ein sachlicher Grund anführen, der den Zusammenhang zwischen Gattungen und Geschlechterdarstellungen betrifft. Von seiten der literaturwissenschaftlichen Frauenforschung und der Gender Studies ist seit geraumer Zeit die Diskursivität der Geschlechterdarstellungen hervorgehoben worden.⁴³ Da die Kategorie des Geschlechts nicht allein aufgrund biologischer Tatsachen (*sex*), sondern vor allem durch kulturelle Rollenzuschreibungen und Hierarchien (*gender*) konstruiert wird, gilt hier in besonderem Maße Foucaults Diktum “on ne peut pas parler à n’importe quelle époque de n’importe quoi; il n’est pas facile de dire quelque chose de nouveau”⁴⁴. Gerade im Mittelalter sind die Bedingungen der Möglichkeit des Redens über Frauen nicht allein in der subjektiven Intention von Autoren zu suchen, die uns

⁴¹Cf. LENIENT 1883.

⁴²Cf. z. B. die sorgfältige Katalogisierung der Topoi bei WULFF, August: *Die frauenfeindlichen Dichtungen in den romanischen Literaturen des Mittelalters bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*. Halle: Niemeyer 1914 (Romanistische Arbeiten 4).

⁴³Wir nennen hier nur die Untersuchungen von R. Schnell, die sich z.T. auf den Textkorpus beziehen, der auch hier bearbeitet wird: SCHNELL, Rüdiger: *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt a. M. [u.a.]: Campus Verl. 1998 (Geschichte und Geschlechter 23). J. Burns hat in die mediävistischen Gender Studies einen neuen Aspekt eingebracht, indem sie zeigt, wie der dominante patriarchalische Diskurs, durch den die Frauengestalten der mittelalterlichen Literatur konstruiert werden, durch das Sprechen dieser Figuren wieder unterminiert wird (BURNS, Jane: *Bodytalk. When Women speak in Old French Literature*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Pr. 1993).

⁴⁴FOUCAULT, Michel: *Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard 1969, 61.

ohnehin in der Mehrzahl der Fälle kaum bekannt sind. Foucault postuliert demgegenüber ein System von Beziehungen zwischen Institutionen, ökonomischen und sozialen Prozessen, Verhaltensweisen, Normen, Klassifikationstypen und ähnlichen Faktoren, von dem die Konstruktion der Objekte und die Form der möglichen Äußerungen darüber abhängt.⁴⁵ Gattungen lassen sich nun, wie wir im vorangegangenen gesehen haben, ebenfalls als Festlegungen auffassen, und zwar nicht nur möglicher Gegenstände, sondern auch des Typs von Aussagen, der in Abhängigkeit von einem bestimmten Darstellungsmodus und einer bestimmten Funktion über den gewählten Gegenstand getroffen werden kann. Somit kann man eine Gattung wie die Satire als zumindest teilweise formalisiertes *système de formation* für einen bestimmten literarischen Diskurstyp betrachten.⁴⁶

Wenn nun, wie S. Gaunt behauptet, nicht nur Geschlechterkonstruktionen in Texten abhängig sind von Gattungsvorgaben, sondern auch die Funktion von Gattungen von der Art der Geschlechterkonstruktionen, die in ihnen vollzogen wird, abhängt,⁴⁷ so ist zu erwarten, daß die mittelalterliche Satire insgesamt nicht ohne das Verständnis der Frauensatire erfaßt werden kann. In der Tat läßt sich dies auch aus dem theoretischen Modell der Satire begründen. Allgemein gesprochen gehört, wie wir gesehen haben, zum Konzept der Satire im Mittelalter die aggressive Verurteilung eines als normwidrig betrachteten Gegenstandes. Isidor von Sevilla bezeichnet dies in durchaus typischer Weise mit den Begriffen *vitia* bzw. *peccata* und *mores*. Der letzte Begriff weist darauf hin, daß neben einzelnen, konkret benennbaren Fehlern auch umfassende Mißbräuche und Lebensweisen ganzer gesellschaftlicher Gruppen oder Zivilisationen zum Gegenstand der Satire werden können. In diesem Fall gerät das Legitimationsmodell der Satire jedoch an seine Grenzen: Je umfassender die Kritik, desto weniger kann Anspruch auf eine unmittelbare erzieherische Wirkung erhoben werden. Die Satire tendiert dann, wie es ihr oft zum Vorwurf

⁴⁵Cf. FOUCAULT 1969, 61.

⁴⁶Auch wenn sich unser Gattungskonzept in der dargestellten Weise auf Foucaults Diskurskonzept zurückführen läßt, werden wir im folgenden Foucaults Diskursbegriff nicht in seiner strengen Form übernehmen. Insbesondere werden wir nicht auf den Begriff des Autors verzichten. Obgleich ein Autor zweifellos nicht in dem Sinne autonom ist, daß er von den ihn umgebenden kulturellen und 'diskursiven' Rahmenbedingungen unabhängig wäre, bleibt doch jede Art von sprachlicher Äußerung das Handeln eines bestimmten Menschen und soll auch als solches benannt werden. Sofern historische Informationen über den Autor vorliegen, können diese zur Rekonstruktion der kulturellen Umgebung und somit der spezifischen Funktion einer Gattung oder eines Textes herangezogen werden. Der Begriff 'Diskurs' wird somit im folgenden, wie es üblich geworden ist, im weiteren Sinne als 'verfestigte und institutionalisierte Redeweise' gebraucht.

⁴⁷GAUNT, Simon: *Gender and Genre in Medieval French Literature*. Cambridge: Cambridge Univ. Pr. 1995, 16.

gemacht wurde, zur Negativität und wird bloßer Ausdruck der Ablehnung und des Ausschlusses eines sich der eigenen Norm Entziehenden. U. Gaier hat daher die Totalität des Unbekannten als eigentlichen Gegenstand der Satire benannt, wobei das Unbekannte dem Bewußtsein prinzipiell unzugänglich ist und nur über Stellvertreterfiguren in sprachlicher Gestaltung bewältigt werden kann.⁴⁸ Aus der Sicht einer von Männern dominierten Literatur des Mittelalters und insbesondere in der ausschließlich männlichen Klerikerkultur ist die Frau in diesem Sinne die wichtigste Stellvertreterfigur. So wird zum einen über den Ausschluß des Weiblichen klerikale männliche Identität konstituiert, zum anderen brechen jedoch aus den Eingrenzungen und Zuweisungen, die das bedrohlich Unbekannte der Frau handhabbar machen sollen, immer wieder weibliche Figuren aus, die ihr irreduzibles Anderssein zur Schau stellen.

Die misogynne und misogame Satire des Mittelalters ist ein Versuch, dieses Andere darzustellen. Sie spiegelt dabei den Konflikt wieder, der bis heute den Feminismus beherrscht: Zum einen ist die Frau anders, different vom Mann und daher von der männlichen Norm nicht zu erfassen; zum anderen ist sie wie der Mann (gottgeschaffener) Mensch und fordert daher die männliche Norm heraus, die Integration des Anderen zu bewältigen. Die beiden Seiten des Konflikts bewirken jeweils eine Betonung der aggressiven bzw. der didaktischen Seite der Satire. Wie sich zwischen diesen Polen mit den literarischen Möglichkeiten einer inhärent transgressiven Darstellungsweise und in Abhängigkeit von deren jeweiliger Funktion Strategien ausbilden, das Andere schreibend zu erfassen, werden wir im folgenden untersuchen.

Zunächst jedoch wollen wir eine Grundlage für das Verständnis der Phänomene von Misogynie und Misogamie im Mittelalter schaffen. Dazu gehen wir aus von der Frauen- und Ehelehre des Aurelius Augustinus.

⁴⁸Cf. GAIER, Ulrich: *Satire. Studien zu Neidhart, Wittenwiler, Brant und zur satirischen Schreibart*. Tübingen: Niemeyer 1967, 337-46. Wir greifen diesen Gedanken von Gaier auf, halten sein Satirekonzept insgesamt aber nicht für tragkräftig. Für eine detailliertere Kritik diesbezüglich cf. BRUMMACK 1971, 353-7.

Kapitel 3

Inhaltliche Grundlegung: Frauen und Ehe bei Aurelius Augustinus

Der Frauendiskurs des christlichen Mittelalters geht, wie zahlreiche andere Aspekte des mittelalterlichen Denkens, auf die Grundlegung der christlichen Lehre bei den Kirchenvätern zurück. Auch wenn klerikale Autoren im 12. und 13. Jahrhundert bisweilen Anleihen bei Ovid, Juvenal oder Vergil machen, so ist doch der Einfluß eines Augustinus, Hieronymus oder Isidor von Sevilla weitaus höher zu bewerten. Historische Untersuchungen unterschiedlichster methodischer Prägung suchen daher in der Patristik den Ursprung einer Reihe von Grundkonstanten, die Rolle und Darstellung der Frau im Abendland geprägt haben. Mit Bezug auf die Geschlechterkonzepte des Mittelalters faßt C. Walker Bynum die "jahrhundertealten" Zuschreibungen wie folgt zusammen:

*Male and female were contrasted and asymmetrically valued as intellect/body, active/passive, rational/irrational, reason/emotion, self-control/lust, judgment/mercy, and order/disorder.*¹

¹BYNUM, Carolyn W.: "...And Woman His Humanity'. Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages." In: BYNUM, Carolyn W., Stevan Harrell und Paula Richman (Hrsg.): *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. Boston: Beacon Pr. 1986, 257; cf. auch die Literaturangaben *ibid.*, Anm. 1, 280 s. – Die zitierten Oppositionsreihen entsprechen weitgehend den von Hélène Cixous und der feministischen Kritik etablierten Merkmalen des abendländischen 'Phallogozentrismus'. Die Oppositionen werden von Cixous allerdings eher mit der antiken Literatur in Verbindung gebracht und lauten vollständig:

Activité/passivité,
Soleil/Lune,

Walker Bynum zeigt allerdings in ihrer Untersuchung, daß v. a. in theologischen Schriften mittelalterlicher Frauen vom 12. bis zum 15. Jahrhundert keine Interiorisierung dieses dichotomischen Geschlechtermodells nachgewiesen werden kann. Bei Texten, die von Männern geschrieben worden sind, sind die Dichotomien nach ihrer Analyse zwar präsent, können jedoch durchaus unterschiedlich gestaltet und gewertet werden:

Asymmetrical valuing of the genders and some association of male with spiritual and rational, female with fleshly and irrational, was seldom completely absent from medieval gender imagery. But if we take our stand with male and female religious writers respectively, and chart the differences in their use of genderrelated notions, we find not only that man and women use the image of woman differently but that it is not simply misogyny in either usage.²

Damit wird die Gültigkeit des ‘reinen’ dichotomischen Modells der Misogynie auf eine abstrakte “theologische Tradition” bzw. eine vage umrissene “Frühzeit des Christentums” verschoben.³ Ein Versuch, diese Ursprünge näher zu belegen, findet sich z. B. in der bekannten Misogynie-Studie von H. Bloch. Bloch faßt die dichotomischen Reihen als Teil des Gedankenkomplexes einer ‘frühchristlichen Askese’ auf, die er auf der Grundlage zahlreicher Zitate u. a. von Philo von Alexandrien, Augustinus, Johannes Chrysostomos, Tertullian und Hieronymus beschreibt.⁴

Culture/Nature,
Jour/Nuit,
Père/Mère,
Tête/sentiment,
Intelligible/sensible,
Logos/Pathos.

Forme, convexe, marche, avance, semence, progrès.

Matière, concave, sol – sur lequel s’appuie la marche, réceptacle.

(CIXOUS, Hélène und Catherine Clément: *La jeune née*. Paris: Union générale d’éditions 1975 (Féminin futur), 115)

²BYNUM 1986, 261.

³“In the dominant theological tradition inherited by the later Middle Ages, *male* and *female* were contrasted and asymmetrically valued as soul and body. [...] In early Christianity we find some use of imagery that suggests that both men and women felt this way about gender [...]” (BYNUM 1986, 279)

⁴Cf. BLOCH, R. Howard: *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*. Chicago: Univ. of Chicago Pr. 1991, 22-47. Neben der Feminisierung des Fleisches gehören Bloch zufolge auch die Ästhetisierung des Femininen und die Theologisierung des Ästhetischen (d.h. seine ontologische Abwertung) zu diesem Komplex (cf. BLOCH 1991, 9). Ähnliches findet sich bei G. V. Angelo: Sie spricht von einer “traditional linkage of woman and body”, die sie auf Philo von Alexandrien zurückführt und bei Augustinus in

In dieser Aufzählung wird allerdings die Problematik einer Methode deutlich, die von sehr allgemeinen Thesen und Zuordnungen ausgeht und diese dann – in der Art mittelalterlicher Florilegien – mit möglichst vielen Belegen zu stützen sucht. Die so nebeneinandergestellten patristischen Autoren bilden allerdings – auch wenn es bisweilen aus der Perspektive ihrer späteren Rezeption so erscheinen mag – keine homogene Gruppe mit einer einheitlichen Lehre. So sind z. B. die allegorischen Genesisauslegungen des griechischen Juden Philo zwar v. a. im östlichen Christentum stark rezipiert worden, die von Augustinus geprägte Tradition des Westens setzt sich jedoch gerade in der Bewertung des Verhältnisses von Körper und Geist hiervon ab.⁵ Dies zeigt sich z. B. darin, daß ein in der griechischen Tradition verwurzelter Denker wie Origenes zur Zeit von Augustinus und Hieronymus u. a. wegen seiner Thesen zum metaphysischen Wert des Körpers der Häresie angeklagt wurde.⁶ Tertullian war wegen seines Bekenntnisses zur asketischen Sekte der Montanisten bis zu seiner Rehabilitation durch Hieronymus geradezu einer *damnatio memoriae* anheimgefallen.⁷

Doch nicht nur die kontroversen inhaltlichen Positionen innerhalb der Patristik verhindern eine summarische Darstellung ihres Frauendiskurses; darüber hinaus ist auch bei einzelnen Autoren, die sich inhaltlich nahestehen, die Verwendung funktional verschiedener Diskurstypen zu beachten: Eine Genesis-Exegese, die sich um anthropologische und metaphysische Zusammenhänge bemüht, ist nicht ohne weiteres mit der Polemik eines Apologeten oder der Didaxe eines privaten Lehrbriefes zu vergleichen, auch wenn sie gleiche Themen berühren und auf ein ähnliches Arsenal von Metaphern und Topoi zurückgreifen.

Es soll daher im folgenden nicht der Anspruch erhoben werden, ein umfassendes Bild des patristischen Frauendiskurses zu liefern. Statt dessen wollen wir zur Einführung in die Geschlechterkonzeptionen von Patristik und Mittelalter in aller Kürze die relevanten anthropologischen und didaktischen Thesen des Aurelius Augustinus darstellen. Wir greifen damit einen Autor

einen ungelösten Leib-Seele-Dualismus münden sieht (cf. ANGELO, Gretchen V.: „*And the Word became Flesh*”. *Women’s Language in the Misogynous Literature of Late Medieval France*. Doktorarbeit, Yale Univ., 1994, 7-12, 22; das Zitat stammt aus dem Abstract; *Dissertation Abstracts International* 56,3 (1995/96), 956A).

⁵Cf. BUGGE, John: *Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal*. The Hague: Nijhoff 1975 (International Archives of the History of Ideas, series minor 17), 6 ss.

⁶In der Debatte über Origenes nahm auch Hieronymus trotz einer ursprünglich positiven Haltung ihm gegenüber nach der Häresieanklage einen kritischen Standpunkt ein (cf. Hieronymus’ Traktat an Pammachius gegen Johannes von Jerusalem, PL 23, 371-412, insb. Absatz 17-19, col. 385-7).

⁷Cf. WIESEN, David S.: *St. Jerome as a Satirist. A Study in Christian Latin Thought and Letters*. Ithaca/New York: Cornell Univ. Pr. 1964, 14 und 116.

heraus, dessen Bedeutsamkeit für das gesamte Mittelalter unbestritten ist. An seinem Beispiel wollen wir zeigen, daß die von Walker Bynum für das Mittelalter herausgearbeitete Ambivalenz der begrifflichen Dichotomien, mit denen die Geschlechterkonzeptionen assoziiert werden, dem christlichen Denken bereits in der patristischen Phase nicht fremd ist.

3.1 Anthropologische Grundlagen: Körper und Seele bei Aurelius Augustinus

Die wichtigste Grundlage für eine anthropologische Beschreibung der Geschlechter bietet die Genesis-Interpretation des Augustinus, insbesondere der um 416 erschienene ‘Große Genesiskommentar’ in 12 Büchern, *De Genesi ad litteram*, den Augustinus selbst als gültige Fassung seiner Genesis-Exegese ansah.⁸ Ergänzend hierzu läßt sich die systematische Abhandlung *De Gratia Christi et de peccato originali* heranziehen.⁹

Die Rolle der Frau und ihr Verhältnis zum Mann werden in der christlichen Tradition v. a. auf der Grundlage des sogenannten jahwistischen Schöpfungsberichts und der Erzählung des Sündenfalls (Gen 2, 21 bis Gen 3, 24) diskutiert. Augustinus legt bei seiner Interpretation Wert auf die Feststellung der Einheit und des grundlegend guten Charakters der göttlichen Schöpfung in ihrer spirituellen *und* materiellen Natur. Dies zeigt sich in besonderem Maße bei der ‘Krone der Schöpfung’, dem Menschen, der in seiner paradiesischen, gottgewollten Natur im vollen Sinne auch als körperliches Wesen verstanden wird. Augustinus geht daher davon aus, daß die Fortpflanzung von Anfang an durch den Geschlechtsakt zwischen Mann und Frau erfolgen sollte, daß

⁸Insgesamt hat Augustinus drei Genesiskommentare verfaßt. Der früheste, *De Genesi contra Manichaeos* aus dem Jahre 389, ist gegen die gnostische Sekte der Manichäer gerichtet und folgt dem Prinzip der allegorischen Interpretation. Im Jahre 393 folgt der erste Versuch einer Auslegung des Literalsinnes, der aber nicht vollendet wurde und daher von Augustinus selbst den Titel *De Genesi ad litteram liber imperfectus* erhielt. Zu den drei Genesiskommentaren und ihrer Bewertung cf. Augustinus, *Retractationes* I, 10 und 18, II, 24 sowie Carl J. Perl, Vorwort zu AURELIUS AUGUSTINUS: *Über den Wortlaut der Genesis. De Genesi ad litteram libri duodecim. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern*. Übers. v. Carl Johann Perl. 2 Bde. Paderborn: Schöningh 1961-64, XX-XXIII. Wir benutzen für den lateinischen Text im folgenden die Ausgabe AURELIUS AUGUSTINUS: *Œuvres de Saint Augustin. Septième série: Exégèse. Bd. 48/49: La Genèse au sens littéral en douze livres/De Genesi ad litteram libri duodecim*. Hrsg. P. Agaësse et A. Solignac. Paris: Desclée de Brouwer 1972 (Bibliothèque Augustinienne); die deutschen Übersetzungen stammen, sofern nicht anders vermerkt, von der Verfasserin (A.K.).

⁹Benutzte Ausgabe: AURELIUS AUGUSTINUS: *Œuvres de Saint Augustin. Troisième série: La Grâce. Bd. 22: La crise pélagienne II: De Gratia Christi et de peccato originali libri II – De Natura et origine animae libri IV*. Hrsg. J. Plagnieux und F.-J. Thonnard. Paris: Desclée de Brouwer 1975 (Bibliothèque Augustinienne); es existiert eine ältere deutsche Übersetzung, die wir für unsere eigenen Übersetzungen mit herangezogen haben: AURELIUS AUGUSTINUS: *Schriften gegen die Pelagianer. Bd. 2: Die Vollendung der menschlichen Gerechtigkeit – Die Verhandlungen mit Pelagius – Die Gnade Christi und die Erbsünde*. Hrsg. Adolar Zumkeller und Anton Fingerle. Würzburg: Augustinus-Verl. 1964 (Sankt Augustinus – Der Lehrer der Gnade).

also bereits die Paradiesehe eine körperliche Komponente beinhaltet.¹⁰ Diese steht allerdings im paradiesischen Zustand unter der vollständigen Kontrolle der *ratio* und entwickelt keinen eigenständigen Trieb:

Si autem peccato non fuisset dehonesta natura, absit ut opinemur tales futuras fuisse nuptias in paradiso, ut in eis ad prolem seminandam, non nutu uoluntatis, sicut pes ad ambulandum, manus ad operandum, lingua ad loquendum, sed aestu libidinis membra genitalia mouerentur, nec, sicut nunc fit, uriginitalis integritas ad concipiendos fetus ui turbidi uitaretur ardoris, sed obsequeretur imperio tranquillissimae caritatis [...].¹¹

Der Zweck der Fortpflanzung erklärt nun für Augustinus vollständig die Existenz der Frau. Sie unterscheidet sich vom Mann allein in ihrer körperlichen Besonderheit, und diese Besonderheit ist wiederum auf die Erfordernisse der Fortpflanzung ausgerichtet.¹² Aus dieser spezifischen Rolle der Frau als *sexus adiutor* zum Zwecke der Fortpflanzung und aus der späteren Erschaffung des für sie spezifischen Körpers schließt Augustinus, daß sie dem Mann nach Gottes Willen untergeordnet sein soll. Trotz dieser zweifellos androzentrischen Sichtweise geht er von einer grundsätzlichen Gleichheit der Geschlechter in Hinblick auf ihre geistige Identität aus, da der Unterschied zwischen den Geschlechtern überhaupt nur auf körperlicher Ebene besteht, die Seele hingegen ungeschlechtlich und daher allen Menschen gemeinsam ist.¹³

¹⁰Damit steht er im Gegensatz zur griechischen Patristik, in der beispielsweise Johannes Chrysostomos von einer asexuellen paradiesischen Existenz ausgeht und Gregor von Nyssa von einer ungeschlechtlichen Fortpflanzung der ersten Menschen nach Art der Engel spricht (cf. BUGGE 1975, 15 s).

¹¹„Wenn aber die [menschliche] Natur nicht durch die Sünde entehrt worden wäre, dann sei mir der Gedanke fern, die Ehe sei im Paradies derart angelegt gewesen, daß dabei die Geschlechtsteile sich zur Zeugung des Nachwuchses nicht [allein] auf den Wink des Willens hin rührten wie der Fuß zum Gehen, die Hand zum Arbeiten und die Zunge zum Sprechen, sondern durch die Glut der Wollust; die jungfräuliche Reinheit sollte nicht, wie das jetzt geschieht, bei der Empfängnis durch die Gewalt eines lodernden Brandes befleckt werden, sondern sich der Aufforderung einer Liebe von höchster Sanftheit ergeben.“ *De Gratia Christi et de peccato originali* II, xxxv, 40 Cf. auch BUGGE 1975, 25 s, BØRRESEN, Kari E.: *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*. Oslo/Paris: Universitetsforlaget/Maison Mame 1968, 242.

¹²„Factam itaque feminam uiro de uiro in eo sexu, in ea forma et distinctione membrorum, qua feminae notae sunt“; „[...] non inuenio, ad quod adiutorium facta sit mulier uiro, si pariendi causa subtrahitur“. (‚Die Frau wurde also für den Mann aus dem Mann geschaffen, in demjenigen Geschlecht, und der unterschiedlichen Form der Glieder, woran man die Frauen erkennt‘; „[...] wenn der Grund, Kinder hervorzubringen, entfällt, so erscheint es mir nicht ersichtlich, zu welcher Unterstützung für den Mann sie dann geschaffen worden ist“ *De Genesi ad litteram* IX, xi, 19 und IX, v, 9.

¹³Cf. BØRRESEN 1968, 239 s. Beide Geschlechter tragen daher auch das *imago Dei*, cf. *De Genesi ad litteram* X, ii, 3.

Darüber hinaus gibt es Anhaltspunkte dafür, daß für Augustinus die Unterordnung der Frau in der idealen Beziehung zwischen Mann und Frau aufgehoben wird. Dies läßt sich aus seiner Interpretation der Schaffung Evas aus der Rippe Adams in *De Genesi ad litteram* erschließen.¹⁴ Augustinus betont den prophetischen Charakter der Szene und kommentiert die dargestellte Beziehung zwischen Mann und Frau wie folgt:

[...] ita mulier facta est de latere uiri, et hoc dormientis, quae per ipsum firma facta est, tamquam eius osse firmata, ille autem propter ipsam infirmus, quia in locum costae non costa sed caro subpleta est [...].¹⁵

Die Geschlechter sind, wie hier deutlich wird, von ihrem Ursprung her aufeinander hingeordnet, und Geschlechtlichkeit entsteht damit erst aus einem Zusammendenken der beiden Pole des Weiblichen und Männlichen. Somit sind auch Stärke und Schwäche keine absoluten Eigenschaften des einen oder anderen Geschlechts, sondern relationale Termini, die sich nur als interdependent begreifen lassen. Die Beziehung der Geschlechter entspricht darüber hinaus, wie sich aus anderen Schriften entnehmen läßt, derjenigen zwischen Christus und seiner Kirche und präfiguriert damit die Erlösung des sündigen Menschen durch den sich freiwillig erniedrigenden Gott im Akt der göttlichen Liebe.¹⁶ Diese Parallele impliziert eine Aufwertung der Liebe zwischen Mann und Frau und beschreibt zugleich die Liebe als hierarchieüberwindende Kraft, die die faktische Ungleichheit in der geschaffenen Natur transzendiert und somit die Aufhebung jeder Hierarchie im Zustand des Heils vorwegnimmt.

¹⁴Diese Darstellung der Schaffung Evas aus der Rippe Adams ist bis zur Neuzeit immer wieder Ausgangspunkt für die Reflexion über das Verhältnis zwischen den Geschlechtern gewesen und ist, wie wir noch sehen werden, auch in verschiedenen mittelalterlichen Texten als Topos nachweisbar. Zur Geschichte des Rippe-Topos cf. SCHNELL, Rüdiger: "Die Frau als Gefährtin des Mannes. Eine Studie zur Interdependenz von Textsorte, Adressat und Aussage." In: SCHNELL, Rüdiger (Hrsg.): *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen*. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit. Tübingen: Niemeyer 1998 (Frühe Neuzeit 40).

¹⁵"[...] so wurde aus der Seite des Mannes die Frau geschaffen, während dieser schlief; sie wurde stark durch ihn, weil sie aus seinem Gebein genommen war, er aber schwach durch sie, weil an die Stelle der Rippe keine neue Rippe, sondern Fleisch als Ersatz getreten ist", *De Genesi ad litteram* IX, xviii, 34.

¹⁶Cf. AURELIUS AUGUSTINUS: *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*. Hrsg. D. Radbodus Willems. Turnholt: Brepols 1954 (Corpus Christianorum, Series latina 36), CXX, 2 (zu Joh 19, 33-34): "Hic secundus Adam inclinato capite in cruce dormiuit, ut inde formaretur ei coniux, quod de latere dormientis effluxit. O mors unde mortui reuiuiscunt! Quid isto sanguine mundius? Quid uulnere isto salubris?" ("Hier schlief der zweite Adam mit geneigtem Haupt am Kreuz, damit ihm eine Gefährtin geschaffen würde, die der Seite des Schlafenden entfloß. Oh Tod, durch den die Toten neues Leben erlangen! Was ist reiner als dieses Blut? Was heilsamer als diese Wunde?") und AURELIUS AUGUSTINUS 1972, "Notes complémentaires", 528-30.

Generell sind die bestehenden Hierarchien (sowohl zwischen Geist und Körper als auch zwischen Mann und Frau) im paradiesischen Zustand als vollkommene Ordnungen ohne jeden Zwang zu begreifen, die zugleich natürlich und gut sind. Wie ist nun aber bei einer wesentlich guten Natur des Menschen das Auftreten der Sünde zu erklären?

Augustinus führt dies auf den freien Willen des Menschen zurück. Freiheit bedeutet für ihn auch die Möglichkeit, sich zum Bösen zu entscheiden; daher ist es dem von seiner Natur her guten Menschen möglich, seinen Willen eigenmächtig auf das Verbotene zu richten und sich so schuldig zu machen. Diese individuelle Schuld zieht die entsprechende Strafe nach sich, die sich wiederum nicht gegen seine Natur, sondern nur gegen sein Laster richtet:

Deus hominem damnat propter vitium, quo natura deshonestatur, non propter naturam, quae vitio non aufertur [...]¹⁷

Simul autem utrumque propagatur, et natura et naturae vitium, quorum est unum bonum, alterum malum [...]; illi est causa bona uoluntas Dei summi, huic mala uoluntas hominis primi [...].¹⁸

Augustinus betrachtet die Sünde also entschieden als individuelle Verfehlung, die ethisch zu beurteilen ist. Er setzt sich damit von den gnostischen Strömungen der damaligen Epoche ab, die vermutlich die griechische Patristik beeinflusst haben.¹⁹ Die gnostische Ontologie geht von zwei primären Substanzen aus, die in absolutem Gegensatz zueinander stehen: der gottgeschaffene, gute Geist einerseits und die von Gott unabhängige, böse Materie andererseits. Die Entstehung der körperlichen Welt aus diesen Ursubstanzen ist von Anfang an mit einem metaphysischen Makel behaftet, da sie als Abstieg des reinen Geistes in die Materie gedeutet wird. Dieser metaphysische Sündenfall findet seine Entsprechung auf der Ebene des Menschen: die menschliche Seele hat teil am ursprünglichen, vollkommenen Geist, zu dem er sich zurücksehnt, wird jedoch durch den Körper an die böse Materie gefesselt,

¹⁷“Gott verdammt den Menschen wegen der Sünde, durch die die Natur entehrt wird, nicht wegen der Natur, die durch die Sünde nicht aufgehoben wird”, *De Gratia Christi et de peccato originali* II, xl, 46.

¹⁸“Beide breiten sich in gleicher Weise aus, sowohl die Natur als auch die Sünde an der Natur, wovon das eine gut ist und das andere schlecht [...]; die Ursache des ersteren ist der gute Wille des höchsten Gottes, die des letzteren der böse Wille des ersten Menschen”, *De Gratia Christi et de peccato originali* II, xxxiii, 38.

¹⁹J. Bugge spricht in diesem Zusammenhang von einer gnostisch-christlichen Tradition, die er insbesondere an den Personen von Origenes, Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomos festmacht (cf. BUGGE 1975, 6 passim). Denkbar sind allerdings auch Einflüsse des Platonismus und der Stoa, die aus einer anders motivierten Körperfeindlichkeit zu ähnlichen Positionen gelangen (cf. AURELIUS AUGUSTINUS 1972, Notes complémentaires, 518).

der eine libidinöse Anziehungskraft zugeschrieben wird.²⁰ Die biblische Sündenfallgeschichte kann als allegorische Darstellung dieser Ontologie aufgefaßt werden: Eva, die Frau, verkörpert in diesem Fall die zum Bösen verlockenden Körperlichkeit, durch die Adam, der Mann, sich zum Abstieg aus der Sphäre des reinen Geistes verführen läßt.²¹

Damit wird deutlich, was bei der Interpretation der Rolle Evas auf dem Spiel steht: ihre simple Gleichsetzung mit Körperlichkeit ist nur um den Preis einer dualistischen Metaphysik möglich, die wiederum dem Konzept eines allmächtigen und guten Gottes widerspricht. Daher sind für Augustinus Weiblichkeit und Männlichkeit grundsätzlich gleichermaßen gut und gottgewollt, und das Problem der Geschlechtlichkeit stellt sich nur auf individueller und ethischer Ebene, nicht auf der Ebene der geschlechtlichen Natur und der Metaphysik.

Dies gilt grundsätzlich auch für den Zustand der Strafe nach dem Sündenfall. Allerdings besteht die Strafe für die Auflehnung der Seele (bzw. des Willens) gegen das göttliche Gesetz in der Aufhebung der ursprünglich vollkommenen Ordnung der menschlichen Natur, so daß es nun tatsächlich eine eigene Macht des Körpers gibt, die gegen die Seele gewendet ist: “[...] quid hac poena iustius, quam ut non ad omnem nutum seruiat corpus, id est suus famulus animae, sicut domino suo detrectauit ipsa seruire [...]”.²² Erst jetzt, im Zustand der Strafe, ist der Körper für den Menschen zur Gefahr geworden, und Sexualität, Fortpflanzung und Geschlechtlichkeit sind mit dem Stigma der Sünde, der *concupiscentia* behaftet. Damit sind auch die Grundkoordinaten für die gesamte Problematik der Beziehung zwischen Frau und Mann in der gegenwärtigen Welt festgelegt:

- Beide Geschlechter befinden sich in einem ständigen Zustand des Kampfes gegen die Triebhaftigkeit des Körpers, die ihnen als Strafe auferlegt wurde.

²⁰Cf. BUGGE 1975, 7-9.

²¹Cf. die Genesis-Interpretation des Philo von Alexandria, die v. a. in der griechischen Tradition fortgelebt hat (BLOCH 1991, 29; BUGGE 1975, 12 s).

²²“Aber gibt es etwas Gerechteres als diese Strafe, daß der Leib nicht mehr jedem Wink gehorcht, sich als Knecht, der er ist, gegen die Seele auflehnt, so wie sie selbst sich geweigert hatte, ihrem Herrn zu dienen?” *De Genesi ad litteram* IX, xi, 19 (Übers. AURELIUS AUGUSTINUS 1961-64, 104). Den Verlust der Einheit beschreibt der französische Herausgeber A. de Veer treffend: “en rompant, en effet, par sa révolte contre Dieu, son unité essentielle avec Dieu, l’homme a déclenché par contre-coup, par un juste retour des choses, la rupture de sa propre unité. La rupture s’est faite à tous les niveaux de son être, celui de l’union de l’âme et du corps, celui de l’accord des ‘parties’ de l’âme entre elles, celui enfin de l’accord entre l’intelligence et la volonté.” *De Gratia Christi et de peccato originali*, “Notes complémentaires”, 747.

- Die Beherrschung des Triebes ist der zentrale ethische Wert im Leben des Menschen; sie entspricht der (temporären) Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung der menschlichen Natur durch persönliche Tugend.²³

Das hier formulierte Askeseideal, das sich aus der augustinischen Anthropologie ergibt, ist durchaus triebfeindlich, nicht aber grundsätzlich körper- oder gar frauenfeindlich zu nennen. Wenn dennoch in einigen Passagen bei Augustinus der Körper mit Krankheit, Tod und dem Elend der *conditio humana* gleichgesetzt wird, so ist dies stets als komplementär zum Lob des Körpers im paradiesischen Zustand und als mahnende Erinnerung an die ethische Verantwortlichkeit des Menschen zu sehen.²⁴ Ob Mann oder Frau – die Pflicht des Menschen besteht darin, sich darum zu bemühen, auf die ein oder andere Art und Weise die Kontrolle über den Körper wiederzuerlangen. Wie dies insbesondere für Frauen zu realisieren sein kann, führt Augustinus in den didaktischen Werken zur Ehe- und Virginitätslehre aus.

²³Cf. BØRRESEN 1968, 243. Daß die Verwirklichung der Tugend ohne die Gnade Gottes nicht möglich ist, enthebt den Menschen dabei nicht der Pflicht, sich darum zu bemühen.

²⁴Cf. z. B. *De Genesi ad litteram* IX, x, 16 und 17.

3.2 Ehe oder Jungfräulichkeit? Moraldidaxe für Frauen bei Augustinus

Augustinus hat eine Reihe von didaktischen Traktaten verfaßt, die zum Teil direkt an Frauen gerichtet sind. Zentral sind in unserem Zusammenhang die Abhandlungen *De sancta virginitate*, *De bono coniugali* und *De coniugiis adulterinis*, sowie ergänzend hierzu *De bono viduitatis*.²⁵ Das wichtigste Problem, das sich für die richtige Gestaltung des weiblichen Lebens stellt, deutet sich bereits in den Titeln der genannten Werke an: es ist die Entscheidung zwischen der *sancta virginitas* und dem *bonum coniugale*.

In *De sancta virginitate* betont Augustinus die Höherwertigkeit der Virginität gegenüber dem Ehestand und bemüht sich um eine Widerlegung gegenteiliger Positionen, die Mutterschaft und Jungfräulichkeit in der Gesellschaft gleiches Verdienst zusprechen.²⁶ Mit der gleichen Entschiedenheit wendet er sich allerdings gegen eine pauschale Verurteilung der Ehe als notwendig sündhaftem Zustand.²⁷

In Anlehnung an das Gleichnis vom Sämann (Mt 13, 3-8; 19-23) besteht Augustinus auf der Annahme verschiedener Verdienststufen für die verschiedenen Lebensformen, wobei das höchste Verdienst (die 100fache Frucht) durch lebenslange Virginität, die zweithöchste (die 60fache Frucht) durch völlige Enthaltensamkeit nach einer Ehe und die dritthöchste (die 30fache Frucht) durch eine im christlichen Sinne geführte Ehe erworben wird.

Eine solche Ehe ist also, wie Augustinus immer wieder hervorhebt, in sich durchaus ein Gut und daher in dreifacher Hinsicht erstrebenswert: “Bonum ergo sunt nuptiae in omnibus quae sunt propria nuptiarum. Haec autem

²⁵Benutzte Ausgaben: AURELIUS AUGUSTINUS: *Œuvres de Saint Augustin. Première série: Opuscles. Bd. 2: Problèmes moraux. De bono coniugali – De coniugiis adulterinis – De mendacio – Contra mendacium – De cura gerenda pro mortuis – De patientia – De utilitate jejunii.* Hrsg. Gustave Combès. Paris: Desclée de Brouwer 1948 (Bibliothèque Augustinienne), AURELIUS AUGUSTINUS: *Œuvres de Saint Augustin. Première Série: Opuscles. Bd. 3: L'ascétisme chrétien. De continentia – De sancta virginitate – De bono viduitatis – De opere monachorum.* Hrsg. J. Saint-Martin. 2. Aufl. Paris: Desclée de Brouwer 1949 (Bibliothèque Augustinienne). Als deutsche Übersetzungen wurden benutzt: AURELIUS AUGUSTINUS: *Heilige Jungfräulichkeit.* Übertr. v. Ildefons M. Dietz. Würzburg: Augustinus-Verl. 1952, AURELIUS AUGUSTINUS: *Das Gut der Ehe.* Übertr. v. Anton Maxsein. Würzburg: Augustinus-Verl. 1949, AURELIUS AUGUSTINUS: *Die ehebrecherischen Verbindungen.* Übertr. v. Josef Schmid. Würzburg: Augustinus-Verl. 1949, AURELIUS AUGUSTINUS: *Das Gut der Witwenschaft.* Übertr. v. Anton Maxsein. Würzburg: Augustinus-Verl. 1952.

²⁶*De sancta virginitate*, 1-12. Diese Ansicht wurde von Jovinianus und seinen Anhängern in Rom vertreten, cf. die Kontroverse mit Hieronymus, *infra*, 4.

²⁷*De sancta virginitate*, 13-21.

tria sunt: generandi ordinatio, fides pudicitiae, conubii sacramentum.”²⁸ Die drei hier genannten ‘Güter der Ehe’ werden meist mit den Stichworten *proles*, *fides*, *sacramentum* bezeichnet²⁹ und bilden bis ins Hochmittelalter und darüber hinaus den festen Kern der kirchlichen Ehedidaxe. Dabei ist zu beachten, daß das Gut der Fortpflanzung (*proles*) bei Augustinus im Gegensatz zu manchen späteren Ansichten nicht als Selbstwert verstanden wird, da es dann notwendig mit dem höheren Wert der Virginität in Konkurrenz treten müßte. Die Fortpflanzung ist für Augustinus nur insofern ein Gut, als sie der Vollendung des Gottesstaates dient, also möglichst tugendhafte Christen hervorbringt. In der Ordnung des Neuen Bundes mit der bevorstehenden Wiederkunft Christi ist die Erhaltung und Vermehrung der Art dagegen nicht mehr notwendig.³⁰ Dennoch wird der Akt der Zeugung, sofern er in der Ehe stattfindet und nur dem Zweck der Fortpflanzung dient, von jeglicher Sündhaftigkeit freigesprochen; wird er dagegen zum Zwecke der Befriedigung der Lust vollzogen, handelt es sich um eine läßliche Sünde.³¹

Es wird deutlich, daß die Institution der Ehe insgesamt durchaus als eine keuschheitsfördernde Lebensform betrachtet wird, was sich auch in der Konzeption der *fides*, der ehelichen Treue, widerspiegelt. Diese beinhaltet über den Verzicht auf außerehelichen Verkehr hinaus insbesondere das gemeinsame Streben nach der Unterordnung der *libido* unter die *ratio* und damit die zumindest zeitweilige Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung in der Natur des Menschen: “In quantum enim nuptiae bonae sunt, in tantum faciunt plurimum boni etiam de libidinis malo, quoniam libidine non bene utitur libido, sed ratio. [...] ratio vero bene utens libidine ipsa est in lege nuptiarum.”³² Der Ehe wird dabei ein so hoher Eigenwert zugeschrieben, daß selbst eine der *libido* ergebene Ehefrau davon profitiert: “habens de se ipsa irrefrenabilem carnis infirmitatem, de nuptiis autem indissolubilem fidei

²⁸“Die Ehe ist also ein Gut in allem, was ihr eigentümlich ist. Dies sind drei Dinge: die Hinordnung auf die Fortpflanzung, die keusche Treue, die Heiligkeit des ehelichen Bandes.” *De Gratia Christi et de peccato originali* XXXIV, 39.

²⁹Z. B. auch in *De bono coniugali*, 32.

³⁰Cf. *De bono coniugali*, 9-10; 17.

³¹Cf. *De bono coniugali*, 5-6.

³²“Die Ehe ist ein solches Gut, daß sie sogar aus dem Übel der Begierde ein großes Gut macht, denn nicht durch die Begierde (selbst) wird die Begierde zum Guten genutzt, sondern durch die Vernunft. [...] die Vernunft, die die Begierde zum Guten nutzt, entspricht nunmehr ganz der Ordnung der Ehe.” *De Gratia Christi et de peccato originali*, XXXIV, 39. Entgegen der Darstellung von Børresen (247 s) betont Augustinus in *De bono coniugali* weniger den *proles*- als den *fides*-Aspekt zur Kompensation der Begierde, die den Menschen als Strafe für den Sündenfall auferlegt ist. Eheliche Sexualität kann dabei durchaus ohne Sünde sein, gehört allerdings nicht zu den positiven Aspekten der ehelichen Liebe.

societatem; de se ipsa progressum immoderate coeundi, de nuptiis modum caste procreandi.”³³

Das Gut des *sacramentum* ist bei Augustinus im Unterschied zu späteren Deutungen nicht als spezifische Form der Gnade für den Stand der Ehe zu betrachten, sondern zielt auf die Unauflöslichkeit der ehelichen Verbindung ab.³⁴ Diese These bildet das Hauptthema des Traktats *De coniugiis adulterinis*, der sich auf der Grundlage von 1 Kor 7 mit der These des Pollentius, eine von einem ehebrecherischen Mann geschiedene Frau dürfe wieder heiraten, auseinandersetzt. In diesem Punkt, der vor allem das Recht auf den Körper des Ehegatten betrifft, argumentiert Augustinus am deutlichsten für die Gleichbehandlung von Männern und Frauen, die gleichermaßen zu Keuschheit und Einehe verpflichtet werden sollen. In einer Argumentationsfigur, die sich in vielen didaktischen Texten des Mittelalters wiederfindet, wendet Augustinus dann den Gedanken der Gleichheit der Pflicht für Mann und Frau in denjenigen der größeren Verpflichtung für den moralisch und intellektuell stärkeren Teil, den Mann. Er hat neben seinen speziellen Pflichten als Ehepartner die allgemeine Pflicht zur Vorbildlichkeit, die aus seinem größeren intellektuellen und moralischen Vermögen und seiner Machtposition resultiert:

Haec autem me de utroque sexu mimineris dicere sed maxime viros qui propterea se feminis superiores esse arbitrantur, ne pudicitia pares esse dignentur: in qua etiam praeire debuerunt, ut eos illae tanquam sua capita sequerentur.³⁵

Wie der Verweis auf die paulinische Vorstellung vom Mann als ‘Haupt’ der Frau zeigt, ist die hierarchische Ordnung der Geschlechter in der Ehe keineswegs aufgehoben.³⁶ Ausgerechnet der Punkt der körperlichen Gemeinschaft bildet jedoch eine Ausnahme, gerade hier wird nicht zwischen Frauen und

³³“[...] von sich aus hat sie die Schwäche des zügellosen Fleisches, von der Ehe hingegen die Treue unauflöslicher Gemeinschaft. Ihr eigenes Wesen treibt sie zu maßloser, geschlechtlicher Befriedigung. Die Ehe hingegen entwickelt sie zur Ordnung keuscher Zeugung.” (*De bono coniugali*, 5; Übers. AURELIUS AUGUSTINUS 1949a, 8)

³⁴Zur Ehezwecklehre im 13. Jahrhundert cf. BRANDL, Leopold: *Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus. Eine moralgeschichtliche Untersuchung*. Regensburg: Pustet 1955 (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 2).

³⁵“Vergiß aber nicht, daß ich dies in bezug auf beide Geschlechter sage, vor allem aber wegen der Männer, die meinen, sie stünden deshalb über den Frauen, damit sie sich nicht dazu herablassen müssen, es ihnen in der Keuschheit gleich zu tun, während sie ihnen doch darin vorangehen sollten, damit jene ihnen als ihren Häuptionen folgen.” (*De coniugiis adulterinis*, II, 21; Übers. AURELIUS AUGUSTINUS 1949b, 71)

³⁶Cf. Eph 5, 23 (“vir caput est mulieris”) und 1 Kor 11, 3, außerdem *De bono coniugali*, 20, wo argumentiert wird, eine Frau könne nicht mehrere Männer haben, da ein Diener auch nicht mehrere Herren haben kann und das Gesetz “Was an der Spitze steht, ist immer nur Eines” gilt.

Männern unterschieden. Entscheidend ist vielmehr der qualitative Unterschied zwischen einer außerhalb und innerhalb der Ehe angesiedelten Körperlichkeit, wobei die Aufwertung der ehelichen Körperlichkeit soweit geht, daß sie mit dem paulinischen Diktum vom "Leib als Tempel des Heiligen Geistes" (1 Kor 6, 19) eine geradezu mystische Komponente erhält.³⁷ So wird in der gegebenen Phase der Heilsgeschichte die Möglichkeit einer Lebensform, die der ursprünglichen, gottgewollten Natur des Menschen entspricht und für jedermann zu erreichen ist, aufgezeigt. Männer und Frauen sind dabei gleichermaßen gehalten, das Ideal einer ehelichen Körperlichkeit, die von der *ratio* gebändigt und instrumentalisiert ist, zu verwirklichen. Der Unterschied zwischen den Geschlechtern besteht allein darin, daß Frauen (faktisch) aufgrund ihrer größeren Schwäche an dieser Anforderung eher zu scheitern drohen, wie es im Sündenfall Evas präfiguriert ist. Daß dies jedoch keine grundsätzliche Abänderung der ethischen Standards für die Frau zur Folge hat, zeigt die elitäre Ethik der weiblichen Virginitätspropaganda.

Der Begriff der Virginität wird dabei, wie H. Bloch bemerkt hat, nicht nur auf die körperliche Unberührtheit bezogen, sondern in erster Linie als eine geistige Tugend aufgefaßt, zu der insbesondere auch Gottesfurcht und Demut gehören.³⁸ Diese innere Einstellung soll sich sodann in einem Verhalten äußern, das neben der Vermeidung schwerwiegender Sünden die christliche Tugend der Nächstenliebe und eine allgemeine Zurückhaltung gegenüber der Umwelt pflegt:

Ecce jam non solum homicidiis, sacrificiis diabolicis et abominationibus, furtis, rapinis, fraudibus, perjuriis, ebriositatibus, omnique luxuria et avaritia, simulationibus, aemulationibus, impietatibus, crudelitatibus abstinetis: verum etiam illa quae leviora vel sunt vel putantur, non inveniuntur nec oriuntur in vobis, non improbus vultus, non vagi oculi, non infrenis lingua, non petulans risus, non scurrilis jocus, non indecens habitus, non tumidus aut fluxus incessus: jam non redditis malum pro malo, nec maledictum pro maledicto; jam postremo illam mensuram dilectionis impletis, ut ponatis animas pro fratribus vestris.³⁹

³⁷ Augustinus folgert in *De bono coniugali*, 13 hieraus, daß die in der Ehe vereinten Leiber heilig sind, selbst wenn einer der Partner ungläubig ist.

³⁸Cf. *De sancta virginitate*, 52, 31-34; BLOCH 1991, 98.

³⁹„Seht, ihr enthaltet euch nicht nur von Mord, Götzendienst, Fluchen, Diebstahl, Raub, Betrug, Meineid, Trunkenheit, jeglicher Art von Ausschweifung und Habsucht, von Verstellung, Eifersucht, Gottlosigkeit und Grausamkeit. Nein, auch Fehler, die geringer sind oder doch dafür gehalten werden, findet man bei euch ja nicht einmal im Keime: kein böses Gesicht, keine herumschweifenden Augen, keine ungezähmte Zunge, keine Ausgelassenheit im Lachen, keine geschwätzige Spaßmacherei, kein unziemliches Benehmen, kein hochfahrendes oder lässiges Daherschreiten. Ihr seid schon so weit, daß ihr nicht Böses mit Bösem

Bemerkenswert ist hier die Verbindung zwischen den Verhaltensvorschriften, die das äußere Auftreten der Frau reglementieren und beschränken, und dem Verständnis der christlichen Liebe als duldende Liebe der Seele. Ein solches Modell, das Innerlichkeit und Zurückhaltung valorisiert und zugleich mit dem Unterordnungs- und Demutsgedanken verknüpft, bietet sich besonders als ethisches Ideal für Frauen an, da es eine Vorbildrolle für die tugendhafte Frau möglich macht, die ihre hierarchische Unterordnung nicht in Frage stellt. Dennoch ist es keineswegs nur auf Frauen bezogen worden, sondern bildet im Gegenteil den Kern des vor allem für Männer bestimmten monastischen Ideals der kontemplativen Orden im westlichen Christentum.⁴⁰

Die Beschreibung des 'anständigen' weiblichen Äußeren enthält die typischen Aspekte Mimik/Blick, Sprache, Lachen/Scherz, Kleidung und Gang. Das Ideal wird hier als Negierung eines gegenteiligen, implizit kritisierten sündhaften Zustandes formuliert, der mit einer Reihe von Adjektiven ("improbis", "vagus", "infrenis" etc.) benannt wird. Dem augustinischen Verständnis der Sünde als gestörte Ordnung zwischen Körper und Seele entsprechend enthalten diese Adjektive sämtlich den semantischen Kern des Ungeregelten und Ungehemmten. Hier liegt die gedankliche Verbindung zum Gebot der christlichen Nächstenliebe, das den letzten Aspekt des Jungfräulichkeitsideals bildet: Erst die Negierung des Ungehemmten und Triebhaften, die in den genannten äußeren Aspekten zum Vorschein kommt, macht im Innern eine selbstlose Liebe möglich. Ein Rückzug aus der sozialen Gemeinschaft wird dabei ausdrücklich nicht verlangt; die Formulierung des Gebots der demütigen Nächstenliebe ("die Seele für die Brüder einsetzen") suggeriert sogar eher eine aktive (wenn auch innerliche) Komponente im Verhalten der idealen Jungfrau.

Zusammenfassend kann man festhalten, daß sowohl Augustinus' Ehe- als auch seine Virginitätskonzeption den anthropologischen Vorgaben im augustinischen Denken entsprechen. Sie spiegeln jeweils auf ihre Weise das Ideal der vollkommenen Durchdringung des Körpers durch die *ratio* wider und sind somit beide für Augustinus vollgültige, gerechtfertigte Lebensmodelle, sowohl für Männer als auch für Frauen. Eine Gleichsetzung der Frau mit Körperlichkeit und Sexualität findet nicht statt. Ihre spezifische Problematik stellt allerdings die Zuspitzung der allgemeinen ethischen Problematik des Menschen dar: Die ideale Ordnung wird aufgrund der schwächeren Natur der Frau als in stärkerem Maße bedroht angesehen als beim Mann, daher schei-

vergeltet, nicht Schmähung mit Schmähung; ja, das Maß eurer Liebe ist schon so groß, daß ihr bereit seid, euer Leben für die Brüder hinzugeben." (*De sancta virginitate*, 54; Übers. AURELIUS AUGUSTINUS 1952b, 55)

⁴⁰Cf. BUGGE 1975, 57 und, für das monastische Ideal der *simplicitas*, 35 s.

nen Kontrolle, ethische Ermahnung und Züchtigung eher geboten. So wird die Frau zum bevorzugten Ziel der Satire.

Kapitel 4

Problemstellung: Misogyne und misogyn Satire zwischen asketischer Normpropaganda und literarischem Zitat

Am Beispiel der Anthropologie und Ethik des Aurelius Augustinus haben wir die Herausbildung eines christlichen Normensystems analysiert, das ein labiles Gleichgewicht zwischen der Anerkennung der körperlichen Natur des Menschen und dem Streben nach ihrer Überwindung zu etablieren sucht. Vor allem in der Auseinandersetzung mit heidnischen und häretischen Strömungen der Zeit neigen die christlichen Apologeten jedoch häufig zur Betonung des triebfeindlichen, asketischen Aspekts, mit dem ein besonders hohes moralisches Prestige verbunden wird. Zur Durchsetzung dieser radikalisierten Norm werden die Waffen der antiken rhetorischen und literarischen Tradition umgeschmiedet: “In the writings of the Christian apologists satire became a natural mode of stating this wholehearted opposition to the pagan world.”¹

Der wohl einflußreichste Vertreter jener streitbaren Askesedoktrin ist Sophronius Eusebius Hieronymus (geb. um 347). Seine vehemente Askesepropaganda bringt ihm v. a. in Rom, wo er von 382 bis 385 lebt, zahlreiche Feinde ein und zwingt ihn nach dem Tod des Papstes Damasus (384), der ihm – im Gegensatz zu seinem Nachfolger Siricius – sehr zugetan war, ins Exil nach

¹WIESEN 1964, 12. Für eine zusammenfassende Darstellung der asketischen Tendenzen im frühen Christentum cf. WILSON, Katharina und Elizabeth Makowski: *Wykked Wyves and the Woes of Marriage. Misogameous Literature from Juvenal to Chaucer*. Albany: State Univ. of New York Pr. 1990, 35-44.

Bethlehem, wo er bis zu seinem Tode 420 zurückgezogen in einem von ihm selbst geleiteten Kloster lebt.²

Die Werke des Hieronymus, insbesondere seine umfangreiche Korrespondenz und die sogenannten polemischen Schriften, die im Kontext der aktuellen theologischen Debatten der Zeit stehen, zeichnen sich durch die profunde Rezeption des klassischen lateinischen Bildungsprogramms³ und durch eine brilliant geschliffene Rhetorik aus, die im Dienste einer aggressiven Verurteilung abweichender Normpositionen steht. Er ist daher von D. Wiesen als Satiriker bezeichnet worden, der eine Schnittstelle zwischen antiker und christlicher Tradition bildet.⁴

In der Askese-Debatte bezieht Hieronymus v. a. in drei Traktaten gegen die (nicht erhaltenen) Werke des Helvidius, Vigilantius und Jovinianus Stellung. Insbesondere die Abhandlung *Adversus Jovinianum* hat auf die Diskussion der Ehe- und Frauenproblematik großen Einfluß ausgeübt.⁵ Die 393 verfaßte Streitschrift gegen die antiasketischen Lehren des Jovinianus, die zuvor schon auf zwei Synoden in Rom und Mailand verurteilt worden waren, hat

²Hieronymus berichtet selbst in Brief 39, 6, wie beim Begräbnis der jungen Witwe Blesilla, einer Tochter von Hieronymus' Gesinnungsgenossin Paula, allgemeiner Unwille gegen den Kreis der asketischen Christen laut wurde: "[...] quousque genus detestabile monachorum non urbe pellitur, non lapidibus obruitur, non praecipitatur in fluctus? matronam miserabilem seduxerunt, quae quam monacha esse noluerit, hinc probatur quod nulla gentiliū ita suos umquam filios fleuerit." ("Wie lange dauert es noch, bis dieses verabscheuungswürdige Mönchsgesindel aus Rom verjagt, gesteinigt und in die Fluten geworfen wird? Sie haben diese unglückliche Dame [sc. Paula] irregeführt; daß sie nicht freiwillig Nonne ist, zeigt sich darin, daß keine Heidin jemals so um ihre Söhne geweint hat." HIERONYMUS: *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae. Pars 1: Epistulae I-LXX*. Hrsg. Isidor Hilberg. 2. Aufl. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1996 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 54), 306 (im folgenden kurz zitiert als CSEL)). Für eine detaillierte Einführung in Hieronymus' Leben und Werk cf. SCHAFF, Philip und WACE, Henry (Hrsg.): *A Select Library of Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church*. Repr. Grand Rapids, MI: N. Eerdmans 1978, xi-xxxv.

³Dies gilt für die rhetorische Tradition ebenso wie für die komischen und satirischen Dichter der römischen Antike wie Plautus, Terenz, Horaz und Persius (cf. WIESEN 1964, 7-10 und 254). Hieronymus hatte in jungen Jahren eine sorgfältige säkulare Ausbildung bei dem Grammatiker Aelius Donatus genossen. Zudem wurden im 4. Jahrhundert die klassischen Satiriker i. a. wieder stärker rezipiert (cf. WIESEN 1964, 3-6).

⁴Dies zeigt sich schon im Titel von WIESEN 1964 ("Saint Jerome as a Satirist") und wird ausgeführt insbesondere *ibid.*, 1-19.

⁵Eine kritische Ausgabe liegt nur für einige Kapitel vor: BICKEL, Ernst (Hrsg.): "Hieronymus, *Adversus Jovinianum* I, 41-49, II, 5-14." In: *Diatribae in Senecae philosophi fragmenta. Bd. 1: Fragmenta de matrimonio*. Leipzig: Teubner 1915. Für den übrigen Text wurde die Ausgabe der *Patrologia Latina* verwendet (HIERONYMUS: "Adversus Jovinianum libri duo." In: MIGNE, Jacques Paul (Hrsg.): *S. Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri Opera omnia*. Paris: Garnier 1883 (Patrologiae cursus completus, series latina 23); im folgenden kurz zitiert als PL 23).

bei ihrer Veröffentlichung in Rom derart heftige Reaktionen hervorgerufen, daß sich Hieronymus' Anhänger bemüßigt fühlten, möglichst viele Kopien aufzukaufen, um eine größere Verbreitung zu verhindern.⁶ Der von Hieronymus zitierte Vorwurf des Jovinianus, die asketischen Christen hingen dem Manichäismus an, seien also extremistische Häretiker, wurde offensichtlich durch die Entgegnung des Hieronymus eher befestigt als entkräftet.⁷

Worum geht es also in *Adversus Jovinianum*? Hieronymus faßt zunächst die Thesen seines Gegners wie folgt zusammen:

1. Christlichen Jungfrauen, Witwen und verheirateten Frauen kommt ein gleiches Maß an Tugend und Verdienst zu;
2. ein Getaufte kann nicht sündigen;
3. Fasten ist nicht verdienstvoller als dankbare Annahme von Nahrung;
4. es gibt nur eine Art des Lohns für alle Gerechten im himmlischen Königreich.⁸

Die zentrale Idee der Gleichwertigkeit aller Tugenden und Laster, die in diesen Thesen besonders auf die Frage der Abstinenz bezogen wird, widerspricht, wie Hieronymus gleich zu Beginn des Traktats ausführt, der orthodoxen Lehre von der Stufenordnung der Tugenden und dem damit verbundenen Askeseideal.⁹ Dabei tendiert Hieronymus stärker als Augustinus dazu, die Ehe als

⁶Cf. Hieronymus' Briefe 48, 49 und 50, CSEL 54, 347-95; G. McLeod hat vermutet, die skandalträchtige Rezeption sei durch Hieronymus' manipulativen Umgang mit seinen Quellen und nicht durch die Argumentation selbst hervorgerufen worden (McLEOD, Glenda: *Virtue and Venom. Catalogs of Women from Antiquity to the Renaissance*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Pr. 1991, 47). Sie überschätzt hier wohl das philologische Gewissen der Spätantike und unterschätzt die theologische und soziale Brisanz der Askesebewegung.

⁷Hieronymus zitiert Jovinianus wie folgt: "manifestum est vos Manichaeorum dogma sectari, prohibentium nubere" ("es ist offensichtlich, daß ihr der Lehre der Manichäer nachlaßt, welche die Ehe verbieten", *Adv. Jov.* I, 5; PL 23, 227), und entsprechend lautet die Verteidigung des Hieronymus: "Neque vero nos Marcionis et Manichaei dogma sectantes, nuptiis detrahimus; nec Tatiani principis Encratitarum errore decepti, omnem coitum spurcum putamus" ("Wir folgen unsererseits nicht den Lehren von Marcion und Manichaeus und verachten die Ehe, noch glauben wir, getäuscht vom Irrtum des Tatian, dem Anführer der Encratites, daß jeder Verkehr unrein ist", *Adv. Jov.* I, 3; PL 23, 223). In neuerer Zeit hat auch J. Bugge eine Verbindung zwischen dem dreifach gestuften christlichen Tugendmodell für Frauen (Verheiratete – Verwitwete – Jungfrauen) und dem gnostischen Modell der stufenweisen Vervollkommnung vom materiellen über das psychische zum spirituellen Stadium hergestellt (cf. BUGGE 1975, 67-69).

⁸Cf. *Adv. Jov.* I, 3; PL 23, 224.

⁹Cf. *Adv. Jov.* I, 3; PL 23, 223 s, mit der Schlußfolgerung "quantoque major est difficultas expertae quondam voluptatis illecebris abstinere, tanto majus est praemium." ("Je

Konzession an die (tadelnswerte) Schwäche mancher Menschen darzustellen. Im Verlauf der Argumentation läßt er sich schon einmal dazu hinreißen, zugunsten der Askese den moralischen Wert der Ehe überhaupt in Frage zu stellen: “*Suspecta est mihi bonitas ejus rei, quam magnitudo alterius mali malum esse cogit inferius. Ego autem non levius malum, sed simplex per se bonum volo.*”¹⁰. Diese tendenziell misogynen Ausformung der christlichen Tugendordnung in der Auseinandersetzung mit den angeführten Thesen des Jovinianus zu befestigen, ist die Funktion des Traktats *Adversus Jovinianum*.

Inwiefern besteht nun eine Affinität zwischen einer solchen Askesepropaganda und Misogynie? Wir haben gesehen, daß bei Augustinus das Ideal der Virginität für Frauen und Männer gleichermaßen gilt. K. Wilson und E. Makowski gehen in ihrer Studie der misogynen Literatur ebenfalls davon aus, daß die ‘asketische Misogamie’, für die *Adversus Jovinianum* als Paradigma gilt, nicht misogyn ist.¹¹ Die ethische Gleichwertigkeit der Jungfrau ist im asketischen Denken jedoch abhängig von einer Negierung der Geschlechtlichkeit, die die Jungfrau in einem gewissen Sinn zu einer Nicht-Frau macht. Hieronymus formuliert dies in einem Kommentar zum Epheserbrief:

[...] quandiu mulier partui servit et liberis, hanc habet ad virum differentiam, quam corpus ad animam. Sin autem Christo magis voluerit servire quam saeculo, mulier esse cessabit, et dicetur vir [...].¹²

Hier wird deutlich, daß Weiblichkeit zwar in einem bestimmten Sinn mit Körperlichkeit assoziiert wird, sich dabei jedoch nicht unbedingt auf reale

größer die Schwierigkeit ist, einer einmal erfahrenen Lockung der Wollust zu widerstehen, desto größer ist der Lohn.”)

¹⁰“Ich zweifle an dem Wert jener Sache, die [lediglich] die Größe eines anderen Übels als geringeres Übel erscheinen läßt. Ich dagegen will nicht ein leichteres Übel, sondern ein einfaches, absolutes Gut” (*Adv. Jov.*, I, 9; PL 23, 233) Entsprechend fällt auch Hieronymus’ Genesis-Interpretation aus: Er sieht in dem Verhältnis von Adam und Eva die gottgewollte *servitudo* der Frau begründet (gestützt auf die frühere Erschaffung Adams und seine Verführung durch Eva) und siedelt die Ehe, sofern sie das Element der körperlichen Vereinigung beinhaltet, außerhalb des Paradieses als Folge der Verdammnis an; *Adv. Jov.* I, 27; PL 23, 260.

¹¹“[...] when Jerome, Tertullian, and Augustine propose that virginity is more perfect than the married state, they do not (at least in this course of argumentation) deprecate women. [...] significantly, Christian ascetic misogamy addressed itself to both men and women.” (WILSON 1990, 3 s)

¹²“Solange eine Frau für das Gebären und Kinder da ist, ist sie verschieden vom Mann wie der Körper von der Seele. Aber wenn sie Christus mehr dienen will als der Welt, dann wird sie aufhören, eine Frau zu sein und ‘Mann’ genannt werden.” HIERONYMUS: “Commentarii in iv epistulas Paulinas (ad Galatas, ad Ephesios, ad Titum, ad Philemonem.” In: MIGNE, Jacques Paul (Hrsg.): *S. Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri Opera omnia*. Paris: Garnier 1845 (Patrologiae cursus completus, series latina 26), 567 (Kommentar zu Eph 3, 5).

Frauen beziehen muß, da sie primär nicht als biologische, sondern als ethische Kategorie betrachtet wird. Wenn die Frau, die sich Christus verschrieben hat, ‘Mann’ genannt werden kann, dann wird folglich derjenige, der der Welt zugewandt bleibt, als ‘Frau’ angesprochen werden können – unabhängig von seinem biologischen Geschlecht. Insofern kann der Diskurs der Weltabgewandtheit und Askese misogyn sein, ohne sich gegen Frauen (als *sex*) zu richten.

Daneben gibt es für Hieronymus allerdings auch Deutungszusammenhänge, in denen die mit Körperlichkeit assoziierte Weiblichkeit einen positiven Wert erlangen kann. Vor allem bei der Betrachtung der Relation zwischen den beiden Elementen der Dichotomien werden die Paare Mann/Frau und Seele/Körper mit dem Paar Christus/Kirche in Verbindung gebracht. Die Einswerdung von Mann und Frau entspricht dann der Vereinigung Christi mit seiner Kirche im Mysterium der Inkarnation:

*Propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem suam, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. Primus enim homo, et primus vates Adam, hoc de Christo et de Ecclesia prophetavit: quod reliquerit Dominus noster atque Salvator Patrem suum Deum, et matrem suam coelestem Jerusalem, et venerit ad terras propter suum corpus Ecclesiam, et de suo eam latere fabricatus sit, et propter illam Verbum caro factum sit.*¹³

Die Fleischwerdung des Wortes bedeutet, wie C. Walker Bynum es beschrieben hat, letztlich eine Aufhebung aller Dichotomien und Hierarchien, in die auch die Körperlichkeit/Weiblichkeit eingeht: “It [i.e. physicality] was the ultimate negative – the otherness from God that God-man redeemed by taking it into himself.”¹⁴ Die mit Körperlichkeit assoziierte Weiblichkeit steht damit letztlich für die von Gott erlöste Menschheit als ganze und transzendiert in diesem Fall die moralische Problematik der Dichotomien.¹⁵

¹³“*Deshalb wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und die zwei werden ein Fleisch sein.* [Eph 5, 31] Adam, der erste Mensch und erste Prophet, hat dies mit Bezug auf Christus und die Kirche vorausgesagt; daß nämlich unser Herr und Retter Gott, seinen Vater, und seine Mutter, das himmlische Jerusalem, verlassen werde, und auf die Erde kommen werde wegen seines Körpers, der Kirche; und sie sei aus seiner Seite gemacht [Joh 19, 34], und ihretwegen sei das Wort Fleisch geworden [Joh 1, 14].” (PL 26, 569)

¹⁴BYNUM 1986, 280. Damit zeigt sich auch, daß Walker Bynums These, die Verknüpfung von Weiblichkeitskonzepten mit der Inkarnationslehre sei ein Spezifikum der weiblichen religiösen Literatur des Hoch- und Spätmittelalters, zumindest durch eine Analyse der Grundlagen dieser Konzeption in der (männlichen) theologischen Tradition ergänzt werden müßte.

¹⁵Hieronymus wendet diesen Gedanken auch zurück auf die Ebene der Beziehungen zwischen Mann und Frau. In seiner Auslegung des Gebotes, die Frau solle den Mann fürchten

Aus diesen verschiedenen Deutungsmöglichkeiten läßt sich ersehen, daß die Problematik der Weiblichkeit für Hieronymus vor allem eine semantische und interpretative ist. Die Bedeutung der Zeichen ‘Mann’ und ‘Frau’ kann vom realen Geschlecht losgelöst werden und sowohl eine moralische als auch eine tropologische Bedeutung erhalten. Dabei verändern sich zugleich auch die Wertzuschreibungen an die einzelnen Termini, sie sind folglich als solche ambivalent und interpretationsbedürftig.

Damit wird zugleich die Misogynie zum diskursiven Phänomen: das Reden gegen die Frau muß sich nicht gegen reale Frauen wenden, sondern kann im Diskurs der Askese zur symbolischen Aggression gegen moralische Schwäche und Triebhaftigkeit bei Männern und Frauen werden. Misogynie wird dann zum ethischen Diskurs *par excellence* und erlaubt zugleich die Weiterführung von bereits vorgeprägten Texttraditionen und literarischen Rollen. Dies gilt insbesondere in Verbindung mit Misogamie, da die Ehe vom Standpunkt des Virginitätsideals aus als Zugeständnis an die moralische Schwäche gelten muß und somit als ‘Weiblichkeit’ dargestellt werden kann.¹⁶ Die Einsetzung von Misogynie und Misogamie in interpretative und literarische Modelle der Askesepropaganda läßt sich in Hieronymus’ *Adversus Jovinianum* in verschiedenen Formen beobachten.

* * *

(Eph 5, 33), bemüht er sich zu zeigen, daß die ideale Partnerschaft ebenfalls nicht Hierarchien befestigen, sondern Austausch und Einigkeit fördern solle. Daher werde von realen Frauen keine sklavische Unterwürfigkeit verlangt und die gebotene Furcht sei im Sinne einer *reverentia* zu verstehen, die auch einem *perfectus* zustehe (PL 26, 570 s). Bemerkenswert ist besonders die folgende positive Frauenbeschreibung: “[...] requirendum, an carnaliter uxor intelligenda sit, et uxoris timor: cum frequenter multo meliores maritis inveniantur uxores et eis imperent, et domum regant, et educent liberos, et familiae teneant disciplinam: illis luxuriantibus et per scorta currentibus. Hae viros suos utrum regnare debeant, an timere, lectoris arbitrio derelinquo.” (“[...] man muß sich fragen, ob die Frau und die Furcht der Frau im fleischlichen Sinn verstanden werden soll, da sich die Frauen häufig als viel besser als ihre Männer erweisen, diese beherrschen, das Haus führen, die Kinder erziehen und Disziplin in den Familien halten, während die Männer sich Ausschweifungen hingeben und zu den Huren laufen. Ob diese Frauen über ihre Männer herrschen sollten oder sie fürchten, das überlasse ich dem Urteil des Lesers.” (PL 26, 570)

¹⁶Man sollte aus diesen Zusammenhängen nicht zu schnell, wie G. McLeod schließen, daß Tugend für Frauen die Verleugnung ihrer weiblichen Natur bedeute (cf. McLEOD 1991, 39 s). Treffender erscheint uns der Gedanke von Th. Laqueur, daß das asketische Denken kein klares Konzept einer differenten weiblichen Natur hat, sondern von einem “one sex/flesh”-Modell ausgeht, das nur graduelle Unterschiede zwischen den beiden Varianten der Spezies kennt (LAQUEUR, Thomas: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard Univ. Pr. 1990, 4 ss, 25-62). Dies bedeutet natürlich nicht, daß reale Frauen nicht mit wirklicher Misogynie konfrontiert und in patriarchalische Hierarchien gedrängt werden konnten.

Der Text ist in zwei Bücher gegliedert, deren erstes sich mit den Thesen des Jovinianus zu Ehe und Jungfräulichkeit auseinandersetzt, während das zweite die verbleibenden drei Thesen behandelt und den Gegenstandspunkt zusammenfassend verurteilt. Das erste Buch, das in unserem Zusammenhang wesentlich ist, läßt sich wiederum in eine Einleitung (Kapitel 1-3) und zwei (ungleich gewichtete) Hauptteile gliedern: Kapitel 4 bis 40 liefert eine umfängliche Exegese der relevanten, von Jovinianus in seiner Argumentation benutzten Bibelstellen aus dem Alten und Neuen Testament; in Kapitel 41 bis 49 wird der Wert der Jungfräulichkeit an 'historischen' Beispielen aus der heidnischen Antike belegt, um die Behauptung des Jovinianus, das Keuschheitsideal sei ein "novum dogma contra naturam" (I, 41) zu widerlegen.

Der Gesamtcharakter der Abhandlung entspricht ihrer Funktion als Diskussionsbeitrag in einer theologischen Debatte: über weite Strecken dominiert ein argumentativer Stil, der zwar bemüht ist, die Interpretationsergebnisse im Sinne der zu belegenden Thesen rhetorisch pointiert zu formulieren, jedoch in erster Linie rationale Nachvollziehbarkeit und übersichtliche Präsentation der Fülle des Materials gewährleisten soll.¹⁷ Von Anfang an legt jedoch der Sprecher auch Wert darauf, sein emotionales Engagement für die Sache deutlich zu machen:

Haec de impatientia magis quam juxta ordinem disputationis dixerim.
Cum enim adhuc vix de porto egrediar, et rudentibus vela sustollam, in
medium me quætionum [sic] pelagus, subitus loquendi aestus abripuit.
Unde cohibebo cursum, et paulisper sinus contraham; nec indulgebo
mucroni, jam nunc pro virginitate ferire cupienti.¹⁸

Die an Juvenal erinnernde "impatientia" und die im Bild des Schwertes klar hervortretende Aggressivität weisen den Sprecher als typischen Satiriker aus. Der "Flut der Worte", die sich, wie hier am Beispiel der Schiffsmetaphorik zu sehen, die Eloquenz der antiken Rhetorik angeeignet hat, kommt dabei eine lustvolle Eigendynamik zu. So vermischen sich im satirischen Schreiben für Hieronymus von Beginn an der Eifer für die ethische Norm und ein nahezu triebhafter Genuß der eigenen Sprachkunst, während die streng wahrheitsgebundene Redeweise der Exegese eher als Notwendigkeit und Pflicht

¹⁷Cf. den gegenteiligen Vorwurf an Jovinianus, seine Darstellung sei unverständlich, stilistisch uneinheitlich und "barbarisch" (*Adv. Jov.* I, 1; PL 23, 221).

¹⁸"Dies sage ich wohl mehr aus Ungeduld als gemäß der Ordnung der Auseinandersetzung. Ich bin noch kaum aus dem Hafen ausgelaufen und habe gerade die Segel gesetzt [wörtl.: mit Seilen hochgezogen], da reißt mich die plötzliche Flut der Worte fort mitten in das Meer der Erörterung. So werde ich die Fahrt verringern und das Segel ein Weilchen einholen; und ich werde nicht meinem Schwert nachgeben, das schon darauf brennt, für die Keuschheit zu fechten." (*Adv. Jov.* I, 3; PL 23, 224)

dargestellt wird, “ne querulus garria [sic], se eloquentia magis quam veritate superatum”¹⁹.

Folglich bricht immer wieder die aggressive Rhetorik der Satire in den rationalen Diskurs der Exegese ein. In der Auslegung von 1 Kor 7, 1 (*Bonum est homini mulierem non tangere*) nimmt beispielsweise eine Argumentation, die zunächst nur die Überlegenheit der Keuschheit über die eheliche Lebensform nachweisen sollte, plötzlich eine heftige misogynie Wendung. Hieronymus extemporiert mit Rückgriff auf biblisches und antikes Material zum Stichwort ‘Frau’:

[...] quasi et in tactum periculum sit: quasi qui illam tetigerit, non evadet, quae virorum pretiosas animas rapit, quae facit adolescentium evolare corda: *Alligabit quis in sinu ignem, et non comburetur? aut ambulabit super carbones ignis, et non ardebit?* Quomodo igitur qui ignem tetigerit statim adurit: ita viri tactus et feminae sentit naturam suam, et diversitatem sexus intellegit. Narrant et gentilium fabulae [...].²⁰

Etwas später widersteht er der Versuchung eines ähnlichen Exkurses über die Mißlichkeiten der Ehe mit einem Verweis auf andere Schriften, die solche Ausführungen bereits enthalten:

Non est hujus loci nuptiarum angustias describere, et quasi in communibus locis rhetorico exsultare sermone. Plenius super hac re contra Helvidium, et in eo libro quem ad Eustochium scripsi, arbitror absolutum. Certe et Tertullianus, cum adhuc esset adolescens, lusit in hac materia. Et praeceptor meus Gregorius Nazianzenus virginitatem et nuptias disserens, Graecis versibus explicavit.²¹

¹⁹“[...] damit er [sc. Jovinianus] nicht darüber jammert, daß er mehr durch Beredsamkeit als durch die Wahrheit überwunden worden ist” (*Adv. Jov.* I, 4; PL 23, 225).

²⁰“[...] es ist, als wäre schon in der Berührung Gefahr: als könne der, der sie anfaßt, ihr nicht entkommen, *die Jagd auf das teure Leben der Männer macht* [Spr 6, 26], die den Verstand des Jünglings davonfliegen läßt: *Kann man Feuer im Bausch des Gewandes bergen, ohne daß die Kleider in Brand geraten? Oder schreitet einer auf Kohlenglut, ohne sich die Füße zu verbrennen?* [Spr 6, 27 s] Wie jeder, der das Feuer berührt, sogleich in Brand gerät, so zeigt sich in der Berührung von Mann und Frau ihre Natur, und der Geschlechtsunterschied wird deutlich. So erzählen auch die Mythen der Heiden [...]” Es folgen Verweise auf Mithras, Erichthonius und Joseph, der von der Frau des Pharaos verfolgt wird (*Adv. Jov.* I, 7; PL 23, 229 s).

²¹“Es ist hier nicht der Ort, die Mißlichkeiten der Ehe zu beschreiben und sich sozusagen in den Gemeinplätzen der Rhetorik zu ergehen. Ich habe meine Meinung zu diesem Thema vollständiger in [dem Traktat] gegen Helvidius und in dem Buch, das ich für Eustochium geschrieben habe, definitiv dargelegt. Gewiß hat sich auch Tertullian in seiner Jugend spielerisch mit dem Thema beschäftigt. Zudem hat mein Lehrer Gregor von Nazianz sich mit Jungfräulichkeit und Ehe auseinandergesetzt und es in griechischen Versen erläutert.” (*Adv. Jov.*, I, 13; PL 23, 241)

Der rhetorische Topos, auf den sich Hieronymus hier bezieht, wird meist mit dem Begriff der *molestiae nuptiarum* bezeichnet. Er steht in der Regel in Zusammenhang mit der Frage *an uxor ducenda*, die in der rhetorischen Tradition u. a. von Quintilian als mögliche Themenstellung für eine Übungsrede angeführt wird.²² In Hieronymus' Aufzählung der christlichen Bearbeitungen des Topos' ist besonders die Auswahl der Verben, mit denen diese gekennzeichnet werden, aufschlußreich: Die eigene Darstellung bezeichnet Hieronymus mit dem Verb "arbitror", das den Darstellungsmodus weitgehend offen läßt, während dem "jugendlichen" Tertullian ein "lusit" zugeschrieben wird, das einen unernsten Modus bezeichnet, und die Tätigkeit von Gregor von Nazianz mit "explicavit" wiedergegeben wird, was zweifellos eine ernsthafte Form der Untersuchung beschreibt. Unterstellt man Hieronymus hier eine bewußte Wahl der Bezeichnungen, so ließe sich folgern, daß der *molestiae nuptiarum*-Topos sowohl unterhaltende, literarisch-spielerische als auch didaktisch-doktrinäre Funktion haben kann und daß beide nebeneinandergestellt und zur ethischen Bildung empfohlen werden können.

Trotz der zeitweiligen Zurückweisung des *molestiae nuptiarum*-Topos fließen in den exegetischen Teil des *Adversus Jovinianum* noch mehrfach längere satirische Passagen mit misogynem und misogynem Ausrichtung ein. Meist gehen sie von einem zu Beginn zitierten Einwand oder einer These des Gegners aus, der durch die aggressive Rhetorik der Gegenrede der Lächerlichkeit preisgegeben werden soll.²³

So wird z. B. das Argument des Jovinianus, Salomo sei mehrfach verheiratet gewesen und habe doch die Ehre gehabt, Gottes Tempel zu bauen, durch eine Sammlung misogynem und misogynem Zitate aus dem Buch der Sprichwörter zurückgewiesen.²⁴ Der – seinerseits topische – Einwand, dies beziehe sich nur auf schlechte Ehefrauen,²⁵ wird mit einer misogynen Argumentation

²²Er nennt dabei zwei Varianten, die *quaestio infinita*, die allgemein fragt, ob es gut ist zu heiraten, und die *quaestio finita*, die mit der Einschränkung auf eine bestimmte Gruppe der vorliegenden Version entspricht (cf. *Institutio oratoria* III, 5, 8; Ed. [QUINTILIAN] MARCUS FABIVS QVINTILIANVS: *Institutionis oratoriae libri xii/Ausbildung des Redners: Zwölf Bücher*. Hrsg. und übers. von Helmut Rahn. 2 Bde. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1972, 302). Cf. auch Boethius, *De differentiis topicis*, I (PL 63, 1177c). Zur Entwicklung des Topos von der Antike bis zum Mittelalter cf. ROTH, Detlef: "An uxor ducenda. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit." In: SCHNELL, Rüdiger (Hrsg.): *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen*. Tübingen: Niemeyer 1998 (Frühe Neuzeit 40), 171-231.

²³Der Kunstgriff der fingierten Gegenrede ist bereits in der antiken Satire nachweisbar, cf. z. B. Juvenal, *Erste Satire*, 147-171 (benutzte Ausgabe hier und für alle folgenden Zitate: [IUVENAL] DECIMVS IVNIVS IYVENALIS: *Satiren. Lateinisch-deutsch*. München: Artemis und Winkler 1993 (Sammlung Tusculum)).

²⁴Zum Beispiel Spr 9, 13; 9, 48; 25, 20; 25, 24; 21, 9; cf. *Adv. Jov.* I, 28; PL 23, 260-2.

²⁵"[...] hoc de malibus conjugibus dictum esse" (*Adv. Jov.* I, 28; PL 23, 261).

beantwortet, deren wesentliche Punkte lauten: “Quae enim mihi incumbit necessitas venire in dubium, utrum bona an mala futura sit quam duxero?”²⁶ und “Quam rarum sit uxorem sine his vitiis inveniri, novit ille qui duxit uxorem”²⁷. Sie werden untermauert durch einen Verweis auf den antiken Autor Varius Geminus (“Qui non litigat [...] coelebs est”²⁸), der im Kontext einer exegetischen Abhandlung ungewöhnlich ist und wiederum auf Hieronymus’ Affinität zur antiken Rhetoriktradition schließen läßt. Dies bestätigen die im folgenden angeführten, z. T. aber auch der Bibel entnommenen misogynen und misogynen Topoi, die die Nachteile einer wohlhabenden Ehefrau²⁹, die unerträgliche Geschwätzigkeit der Frauen³⁰ und ihre sexuelle Unersättlichkeit³¹ behandeln.

Die misogyne und misogame Salomo-Exegese des Hieronymus hat dabei eine klare Funktion: Als Korrektur der ehfreundlichen Bibelauslegung des Jovinianus richtet sie sich an den direkten Gegner und an ein gebildetes Publikum männlicher Spezialisten, die ebenso sehr an der virtuellen Interpretationstechnik wie an der misogynen These interessiert sind. Die Tatsache, daß die Autorität Salomos in Fragen von Frauen und Ehe damit untermauert wird, daß er aus Erfahrung spreche,³² läßt darauf schließen, daß die Adressaten diese Erfahrung eben nicht besitzen und folglich zur asketischen Elite des männlichen Christentums gehören. Für sie ermöglicht die symbolische Aggressivität gegen Frauen zugleich die Befestigung der gemeinsamen Norm und die Bestätigung ihrer Identität als exklusive Gruppe.

Die eigene Autorität als Sprecher unterstreicht Hieronymus immer wieder durch die kunstvolle rhetorische Gestaltung seiner moralischen Empörung. Ein gutes Beispiel findet sich gegen Ende des exegetischen Teils, wo sich Hieronymus nicht direkt gegen Frauen oder Ehe richtet, sondern sich

²⁶“Welche Notwendigkeit gibt es für mich, das Risiko einzugehen, ob meine Zukünftige gut oder schlecht ist?” (*Ibid.*)

²⁷“Wie selten eine Ehefrau ohne diese Laster zu finden ist, weiß derjenige, der verheiratet ist.” (*Ibid.*) Möglicherweise handelt es sich um eine sprichwörtliche Redeweise; cf. WILSON 1990, 45.

²⁸“Wer sich nicht streitet, ist Junggeselle”. (*ibid.*)

²⁹“[...] non uxor esse, sed domina” (“sie ist nicht Ehefrau, sondern Herrin”, *ibid.*).

³⁰“[...] quotidiana garrulitate facit perfluere domum” (“mit ihrem täglichen Geschwätz überschwemmt sie das Haus”, *ibid.*).

³¹“[...] amor mulieris generaliter accusatur, qui semper insatiabilis est, qui extinctus accenditur, et post copiam rursus inops est, animumque virilem effeminat, et excepta passione quam sustinet, aliud non sinit cogitare”. (“[...] die Liebe der Frau wird allgemein beschuldigt, stets unersättlich zu sein; kaum hat man sie ausgelöscht, flammt sie wieder auf, und nachdem sie reichlich empfangen hat, ist sie schon wieder bedürftig; sie verweichlicht den männlichen Geist, und außer der Leidenschaft, die sie nährt, läßt sie keinen anderen Gedanken zu”, *ibid.*)

³²“Nemo enim melius scire potest quid uxor, vel mulier, illo qui passus est.” (PL 23, 260)

mit gegnerischen Thesen zur gesellschaftlichen und anthropologischen Rolle der Sexualität auseinandersetzt. Eine dieser Thesen lautet “Si omnes virgines fuerint, quomodo stabit humanum genus?”³³ Sie enthält ein provokatives Gedankenspiel, das eine Kritik am elitären Charakter des asketischen Tugendideals darstellt: Wenn man die angebliche Tugend der Keuschheit verallgemeinert, folgt aus ihr ein Übel (das Ende der Menschheit) – es stellt sich also die Frage, ob eine solche Tugend, die auf gesellschaftlicher Ebene nicht realisierbar ist, wirklich eine Tugend und gottgewollt sein kann. Anstatt dieser Überlegung nun mit dem traditionellen theologischen Argument zu begegnen, angesichts der nahen Wiederkunft des Herrn sei das Aussterben der Menschheit nicht als Übel anzusehen,³⁴ antwortet Hieronymus mit einer Flut rhetorischer Fragen, die bei der gedanklichen Form der gegnerischen These ansetzen und diese in brillianter Weise *ad absurdum* führen:

Hac ratione nihil omnino erit, ne aliud esse desistat. Verbi gratia: si cuncti philosophi sint, agricolae non erunt. Quid loquar de agricolis? non oratores, non jurisconsulti, non reliquarum artium praeceptores. Si universi principes, quis erit miles? Si omnes caput, cujus vocabuntur caput, cum caetera membra defuerint? Vereris, ne si virginitatem plures appetierint, cessent lupae, cessent adulterae, ne infantes in urbibus villisque non vagiant? Quotidie moechorum sanguis effunditur, adulteria damnantur, et inter ipsas leges et secures ac tribunalia flagrans libido dominatur, Noli metuere ne omnes virgines fiant: difficilis res est virginitas, et ideo rara [...].³⁵

³³“Wenn alle jungfräulich wären, wie würde dann das Menschengeschlecht erhalten bleiben?” Daneben wird folgendes Argument angeführt: “cur [...] creata sunt genitalia, et sic a conditore sapientissimo fabricati sumus, ut mutuum nostri patiamur ardorem, et gestiamus in naturalem copulam?” (“wozu [...] sind die Geschlechtsorgane geschaffen und warum sind wir so von dem weisesten Schöpfer geformt, daß wir Verlangen nacheinander empfinden und heftig nach dem natürlichen Verkehr verlangen?” *Adv. Jov.* I, 36; PL 23, 271)

³⁴Cf. im Gegensatz dazu die Behandlung des gleichen Problems bei Augustinus, *De bono coniugali*, 9, 17, passim.

³⁵“Nach dieser Logik würde nie irgendetwas sein können, damit nicht etwas anderes aufhört zu existieren. Um ein Beispiel zu geben: Wenn alle Philosophen wären, gäbe es keine Bauern. Was spreche ich von Bauern? Es gäbe keine Redner, keine Rechtsanwälte, keine Lehrer der anderen Künste. Wenn alle Heerführer wären, wer wäre dann Soldat? Wenn alle an der Spitze stünden [wörtl.: das Haupt bildeten], wovon sollten sie dann die Spitze bilden [wörtl.: genannt werden], da doch die übrigen Glieder fehlten? Du sorgst dich, daß, wenn die große Masse nach Keuschheit strebte, es keine Dirnen, keine Ehebrecherinnen und kein Kindergeschrei in Stadt und Land mehr gäbe? Täglich wird das Blut von Ehebrechern vergossen, Ehebrüche verurteilt, und selbst bei diesen Gesetzen, Hinrichtungen und Gerichtsverhandlungen herrscht dennoch die brennende Lust. Befürchte nicht, daß alle keusch sein könnten: die Keuschheit ist schwierig, und daher selten.” (*Adv. Jov.* I, 36; PL 23, 271)

Die grundlegende Technik, die Hieronymus hier und auch an anderen Stellen des Traktats anwendet, besteht darin, die gegnerische These zu verallgemeinern und ihr Analogien zur Seite zu stellen, die sie so weit zuspitzen, daß sie jegliche Plausibilität verliert. Die Grenze zur rhetorischen Manipulation wird dabei spätestens an dem Punkt überschritten, an dem Hieronymus seinem Gegner unterstellt, er Sorge sich um die Existenz der Lasterhaften (Dirnen, Ehebrecherinnen etc.), seine Vorstellung von der Verallgemeinerbarkeit eines Tugendideals bedeute also eine Idealisierung oder zumindest Akzeptanz des (niedrigen) allgemeinen moralischen Standards. Diese tendenziöse Diskreditierung des Gegners wird gestützt durch das Element der Sittenklage über den dekadenten Zustand der Gesellschaft, die es dem Sprecher ermöglicht, sich zum Anwalt einer umfassenden moralischen Ordnung aufzuschwingen: Das "Noli metuere" am Ende der Passage zeigt ihn in der beliebten Pose des Satirikers als wissendem, aber ohnmächtigen Mahner vor dem Wahnsinn eines falschen Denkens in einer verderbten Welt.

Mit einem letzten direkten Angriff auf den Gegner und einer Zusammenfassung der eigenen Position in der Ehelehre ist die theologische Zurückweisung der Position des Jovinianus in Kapitel 40 eigentlich vollständig.³⁶ Die Verbindung von Misogynie und Misogamie dient bis hierher, wie wir gesehen haben, als Strategie zur Entkräftung der ehefreundlichen These des Jovinianus, die einen Verstoß gegen die asketische Norm bedeutet, für ein gebildetes männliches Publikum. Die rhetorische Aggressivität, die dabei entfaltet wird, weist die Bemühungen des Sprechers als authentischen Eifer für die Wahr-

³⁶Vor allem der persönliche Angriff auf Jovinianus zu Beginn des Kapitels bietet ein weiteres Musterbeispiel rhetorischer Satire: "Descriptis sermo apostolicus Jovinianum loquentem buccis tumentibus et inflata verba trutinantem, repromittentem in coelis libertatem, cum ipse servus sit vitiorum atque luxuriae, canis revertens ad vomitum suum" usw. ("Der Apostel hat Jovinianus beschrieben, wie er spricht mit aufgeblasenen Backen, seine geschwollenen Worte wägt und als Gegenleistung die Freiheit im Himmel verspricht, obwohl er selbst ein Sklave des Lasters und der Ausschweifung ist, ein Hund, der zu seinem Erbrochenen zurückkehrt"; *Adv. Jov.* I, 40; PL 23, 280, mit einer Paraphrase von 2 Petr 2, 18-22) Die Zusammenfassung der Ehelehre richtet sich gegen den Häresievorwurf von Seiten des Jovinianus und betont daher die Legitimität der Ehe: "Ecclesia enim matrimonia non damnat, sed subicit, nec abjicit, sed dispensat; sciens, ut supra diximus, in domo magna non solum esse vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia, et alia esse in honorem, alia in contumeliam; et quicumque se mundaverit, eum futurum esse vas honorabile, et necessarium in omne opus bonum praeparatum." ("Die Kirche verurteilt die Ehe nicht, sondern weist ihr einen untergeordneten Status zu; sie weist sie nicht zurück, sondern ordnet sie; denn sie weiß, wie wir schon gesagt haben, daß es in einem großen Haus nicht nur goldene und silberne Gefäße gibt, sondern auch hölzerne und tönerner; daß die einen zur Ehre gereichen und andere zur Schande, und daß jeder, der sich gereinigt hat, ein ehrbares Gefäß sein wird, notwendig und zu jedem guten Werk bereit." *Adv. Jov.* I, 40; PL 23, 282).

heit aus, dessen sprachliche Gestaltung zum legitimen Lusterlebnis für den Sprecher und die potentiellen Leser wird.

Auf den exegetischen Teil folgt nun die ‘historische’ Argumentation. Sie ist vom Vorangegangenen weitestgehend unabhängig und hat sich in der späteren Rezeption als weitaus wirkungsmächtiger erwiesen. Hieronymus kehrt hier zurück zur konkreten Frage der Wahl eines Lebensmodells, in dem das Keuschheitsideal verwirklicht werden kann. Er versucht zunächst, durch Beispiele für die Wertschätzung der Keuschheit aus der antiken Geschichte, Literatur und Mythologie nachzuweisen, daß das entsprechende Ideal überzeitlich und somit “natürlich” ist. Zu diesem Zweck nennt er antike Frauengestalten wie Atalanta und Camilla, die ihr Leben zur Verteidigung ihrer Keuschheit einsetzten (Kap. 41), sowie mythische “Jungfrauengeburt” (z. B. Buddha, Minerva und Bacchus), die belegen, daß auch in einem nicht-christlichen Kontext das Hervorbringen des Heiligen und Mächtigen absolute Keuschheit und Reinheit voraussetzt (Kap. 42), und führt schließlich eine Reihe von Beispielen treuer Ehefrauen an, die nach dem Tod ihrer Männer freiwillig aus dem Leben scheiden (Kap. 43-46). Dabei schreckt er, wie G. McLeod gezeigt hat, vor einer – zweifellos bewußten – Manipulation des antiken Materials nicht zurück.³⁷

Komplementär zu der positiven Argumentation für die Überzeitlichkeit des Keuschheitsideals werden heidnische Autoritäten angeführt, die sich gegen Ehe, Frauen und Sexualität aussprechen. Als erstes erscheint in Kap. 47 ein langes Zitat aus einem angeblich von Theophrast stammenden *Liber aureolus de nuptiis*, das die Frage “an vir sapiens ducat uxorem” behandelt.³⁸ Nach einem kurzen Kommentar folgt in Kap. 48 ein Katalog von Exempeln unglücklicher Ehemänner und schlechter Ehefrauen aus der Antike³⁹ sowie ein Florilegium misogyner Zitate aus der antiken Literatur und Philosophie.⁴⁰ In Kap. 49 wird sodann eine Reihe von liebeskritischen Argumenten

³⁷Das Prestige der *univirae* in der Antike ist beispielsweise nicht mit dem christlichen Ideal der keuschen Witwen gleichzusetzen, und die Exempel, die für Selbstmorde aufgrund verlorener Keuschheit angeführt werden, waren in ihrem ursprünglichen Kontext häufig anders motiviert (cf. MCLEOD 1991, 41 s).

³⁸*Adv. Jov.* I, 47; BICKEL 1915, 388-90; PL 23, 288-91. Von dem Werk ist nur der Auszug in *Adversus Jovinianum* überliefert. Für den vollständigen Text mit deutscher Übersetzung cf. Anhang, *infra*, 298 ss.

³⁹Genannt werden Sokrates und Xanthippe, der Diktator Lucius Cornelius Sulla und seine Frau Caecilia Metella; Gnaeus Pompeius Magnus, der Gegenspieler Caesars, und Mucia Tertia; Marcus Porcius Cato, der Zensor, und Actoria Paula sowie Philipp von Mazedonien und der Redner Gorgias (BICKEL 1915, 390 s; PL 23, 291 s).

⁴⁰Neben den Tragödien des Euripides bezieht sich Hieronymus z. B. auf Herodot, Epikur und Chrysipp und verweist wiederum auf untugendhafte Frauengestalten wie Pasiphaë und Klytemnestra (BICKEL 1915, 391 s; PL 23, 292 s).

vorgebracht, die verschiedenen antiken Philosophen zugeschrieben werden.⁴¹ Hieraus wird eine Konzeption der Keuschheit in der Ehe entwickelt. Schließlich endet das erste Buch des Traktates *Adversus Jovinianum* mit der didaktischen Befestigung des Grundsatzes “Mulieris virtus proprie pudicitia est”.

Es fällt auf, daß sich die Schlußpassage des Traktats im Gegensatz zum exegetischen Teil offensichtlich primär an Frauen richtet. Auch der positive Katalog in Kap. 41-46 enthält überwiegend weibliche Identifikationsfiguren und scheint speziell auf eine weibliche Zielgruppe ausgerichtet zu sein. Zudem erklärt Hieronymus zu Beginn des 47. Kapitels:

Sentio in catalogo feminarum multo me plura dixisse quam exemplorum patitur consuetudo et a lectore erudito iuste posse reprehendi. sed quid faciam, cum mihi mulieres nostri temporis apostoli ingerant auctoritatem et necdum elato funere prioris viri memoriter digamiae praecepta decantent? ut quae christianae pudicitiae despiciunt fidem, discant saltem ab ethnicis castitatem.⁴²

Hieran schließt sich unmittelbar die Theophrast-Passage an, die nach ihrer Themenstellung (“an vir sapiens ducat uxorem”) einen gelehrten, männlichen Adressaten voraussetzt. Es scheint also, als finde zwischen dem positiven, askesedidaktischen und dem negativ-misogamen Teil ein Adressatenwechsel statt. Entsprechend lauten auch die Vorwürfe der modernen Kommentatoren: “The rhetorical structure of the chapter [...] demonstrates a remarkable leap of logic. Why Theophrastus’ fragment, rather than an excerpt from an ascetical or second-marriage oriented work [...] is used to persuade the marriage-lustly ladies of the virtue of widowhood, is baffling.”⁴³

Demgegenüber ist allerdings zu bedenken, daß die Nennung weiblicher Adressaten für den positiven Frauenkatalog als Apologie gegenüber einem *lector eruditus* vorgebracht wird. Damit wird bereits vorausgesetzt, daß die

⁴¹Hier finden sich z. B. die später oft zitierten Aussprüche “amor formae rationis oblivio est et insaniae proximus” (Aristoteles, Plutarch und Seneca zugeschrieben) und “adulter est [...] in suam uxorem amator ardentior” (einem Sextus oder Xystus zugeschrieben) (BICKEL 1915, 392 s; PL 23, 293); cf. *infra*, 192, Anm. 319 und 194, Anm. 328.

⁴²“Mir ist klar, daß ich im Frauenkatalog weitaus mehr gesagt habe als üblich, und ein gebildeter Leser kann mir das zurecht zum Vorwurf machen. Aber was soll ich tun, wenn die Frauen unserer Zeit mich mit der Autorität des Apostels bedrängen und, noch bevor der erste Ehemann begraben ist, auswendig die Regeln hersagen, die eine zweite Ehe erlauben? Da sie die Treue christlicher Sittsamkeit mißachten, mögen sie wenigstens Keuschheit von den [heidnischen] Morallehrern lernen.” (*Adv. Jov.* I, 47; BICKEL 1915, 388, PL 23, 288 s)

⁴³WILSON 1990, 51. Ähnlich äußert sich G. McLeod, die befindet, das Theophrast-Exempel und die darauf folgenden Exempel seien “out of place in a Christian treatise of virginity” und verbunden mit einem “abrupt and puzzling switch [...] in tactics and audience” (MCLEOD 1991, 44).

gesamte Abhandlung in erster Linie von solchen Gelehrten rezipiert wird. Parallel zu der oben zitierten Funktionsbeschreibung als Didaxe für unkeusche Frauen ist schließlich auch die dem Katalog vorangestellte zu sehen, die die heidnischen Beispiele als angemessene Widerlegung der Behauptung des Jovinianus, das Keuschheitsideal sei ein “novum dogma contra naturam” (I, 41) betrachtet. Der Traktat als ganzer fungiert also zweifellos als normorientierter Beitrag in einer polemisch geführten theologischen Diskussion, und dies tun auch alle seine Teile – allerdings in unterschiedlicher Weise.

So läßt sich der positive Frauenkatalog, da er ohne besondere theologische oder intellektuelle Voraussetzungen auskommt, zusätzlich für die Unterweisung eines breiten Publikums nutzen, das noch nicht in das Werte- und Tugendsystem integriert ist. Daß hier explizit Frauen angesprochen werden, muß nicht unbedingt bedeuten, daß der exemplarische Darstellungsmodus für den gebildeten männlichen Leser ausgeschlossen wäre: Hieronymus entschuldigt sich schließlich nicht für die Darstellungsweise, sondern nur für die Ausführlichkeit des Katalogs, die für denjenigen, der das antike Bildungsgut selbst kennt, übertrieben ist.⁴⁴

Doch auch wenn man davon ausgeht, daß der gesamte Traktat von gebildeten Männern rezipiert werden konnte, bleibt das Problem bestehen, daß der explizit angesprochene Publikumskreis der Frauen in den misogynen Anteilen der historischen Abhandlung plötzlich ausgeschlossen zu werden scheint. So wird in dem ausführlichen Theophrast-Zitat die *an uxor ducenda*-Frage auf den besonderen Fall des “vir sapiens” eingeschränkt und mit dem Hinweis darauf, daß Studien eines solchen Philosophen notwendigerweise durch eine Frau behindert werden, verneint. Die Behauptung wird sodann mit einer Karikatur, die der Frau Luxussucht, Neid und Eifersucht unterstellt, ausgemalt: “[...] per totas noctes garrulae conquestiones: ‘illa ornatior procedit in publicum’, ‘haec honoratur ab omnibus, ego in conventu feminarum misella despicio’ usw.”⁴⁵ Des weiteren wird die Heirat als Geschäft dargestellt, bei dem der Mann nur allzu leicht übervorteilt werden kann, da er seine Ehefrau – im Gegensatz zu anderen Waren, die er sich eventuell anschaffen möchte – nicht ausprobieren kann, bevor er sie ins Haus holt. Unter diesen Voraussetzungen wird es zur Regel, daß die ‘Katze im Sack’ sich als Mißgriff erweist und mit allen körperlichen und charakterlichen Lastern ausgestattet ist. Da der bedauernswerte Ehemann dennoch vielfältige Pflichten ihr gegenüber zu

⁴⁴Daß Männer sich auch mit Frauengestalten identifizieren konnten, ist für den Bereich der mittelalterlichen Heiligenverehrung nachgewiesen worden, cf. BYNUM 1986, 259 und 282, Anm. 10.

⁴⁵“Sie beschwert sich die ganze Nacht: ‘Diese ist in der Öffentlichkeit besser gekleidet.’ – ‘Jene wird von allen verehrt, und ich Unglückliche werde in der Versammlung der Frauen überhaupt nicht beachtet.’” (*Adv. Jov.* I, 47; BICKEL 1915, 388; PL 23, 289).

erfüllen hat, führt dies notwendig zu einer unerträglichen Situation, die im folgenden ausgemalt wird: Was der Ehemann auch versucht, nie kann er es seiner Frau recht machen. Sie negiert seine Autoritätsansprüche und entzieht sich jeglicher Kontrolle, insbesondere in Hinblick auf ihre stets gefährdete Keuschheit und eheliche Treue:

Attendenda semper eius est facies et pulcritudo laudanda, ne si alteram aspexeris, se aestimet displicere. vocanda domina, celebrandus natalis eius, iurandum per salutem illius, ut sit superstes optandum. honoranda nutrix eius et gerula, servus paternus et alumnus et formosus adsaecula et procurator calamistratus et in longam securamque libidinem exectus spado; sub quibus nominibus adulteri delitiscunt.⁴⁶

Im Anschluß an dieses Musterstück misogyner Rhetorik werden mögliche Einwände gegen die misogynen These ausgeräumt: Die traditionellen Funktionen der Ehefrau werden von anderen Personen, auf deren Loyalität man vertrauen kann, besser wahrgenommen. Dies gilt insbesondere für praktische Zwecke wie die Verwaltung des Hauses und die Krankenpflege. Für einen *vir sapiens* sind weltliche Bindungen ohnehin abzulehnen, seine natürliche Lebensform ist die Einsamkeit. Von einem solchen Standpunkt aus erscheinen die Zukunftssorgen des Familienvaters nichtig und eitel, und so endet der Text mit einer zynischen Beurteilung der Familie, die als eine Institution zur Sicherung materieller Werte (in Hinblick auf Altersversorgung und Erbschaftsverwaltung) dargestellt wird. Diese sind es jedoch nicht wert, bewahrt zu werden, sondern sollten statt dessen lieber zu Lebzeiten genossen und aufgebraucht werden: “licet certa haereditas sit, dum advivis, bene abuti substantia tua, quam tuo labore quaesita in incertos usus relinquere.”⁴⁷

Mit dieser libertinistischen Wendung wird deutlich, daß das Theophrast-Zitat nicht nur in bezug auf die Adressatenfigur, sondern vor allem auch in bezug auf die inhärente Normaussage von dem Kontext, in den es eingebaut ist, abweicht. Wie kann ein solcher Fremdkörper in einem asketischen Traktat interpretiert werden? Hieronymus gibt einen Hinweis in dem Kommentar, den

⁴⁶“Immer muß man ihr das Gesicht zuwenden und ihre Schönheit rühmen, damit sie nicht meint, sie mißfiele, wenn du eine andere anschaust. Man muß sie “Herrin” nennen, ihren Geburtstag feiern, bei ihrer Gesundheit schwören und wünschen, daß sie einen überlebt, ihre Amme muß in Ehren gehalten werden und das Kindermädchen, der Sklave ihres Vaters und der Pflegesohn, der hübsche Verehrer und dauergewellte Verwalter [ihrer Geschäfte] und der zum Zwecke der langen und sicheren Lust verschnittene Eunuch, unter deren Namen sich die Seitensprünge verbergen.” (*Adv. Jov.* I, 47; BICKEL 1915, 388 s; PL 23, 289)

⁴⁷“Freilich ist die Erbschaft sicher, wenn du dein Vermögen zu Lebzeiten ordentlich verpraßt, statt die durch deine Mühe angehäuften Schätze zu hinterlassen, ohne zu wissen, was damit passiert.” (*Adv. Jov.* I, 47; BICKEL 1915, 390; PL 23, 291)

er unmittelbar an das Zitat anschließt. An den potentiellen Leser gewandt, stellt er provozierende Fragen:

Haec et huiusmodi Theophrastus disserens quem non suffundat christianorum, quorum conversatio in caelis est [...] heredem nimirum desiderabit hominem coheres Christi?⁴⁸

Hieronymus' Absicht liegt also nicht darin, die Unterschiede zwischen dem heidnischen und dem christlichen Normensystem zu verwischen. Er weist im Gegenteil deutlich darauf hin, daß das Zitat einem differenten und dem christlichen unterlegenen Normensystem zuzuordnen ist. Seine Funktion muß somit darin bestehen, den Leser gerade durch seine Alterität zu einem persönlichen Normenvergleich anzuregen und so eine moralische Erkenntnis auszulösen: Wenn schon ein heidnischer Autor aus den falschen Gründen die Ehe ablehnt, dann muß der Christ, der im Besitz der richtigen Gründe ist, dies erst recht tun.

Mit dieser Überlegung zielt Hieronymus in doppelter Hinsicht auf das Elitebewußtsein seiner Adressaten: Zum einen bilden die Christen nach eigenem Verständnis insgesamt eine im Besitz der Wahrheit befindliche und daher dem Heidentum überlegene, elitäre Gruppe. Zum anderen erlaubt jedoch die Identifikation mit der literarisch vorgeprägten Rolle des *vir sapiens* die Abgrenzung einer im engeren Sinne elitären Gruppe innerhalb des Christentums, der Anhänger der Askesedoktrin. Für sie können auch die misogynen und misogynamen Topoi durch die Übertragung in das eigene Normensystem eine neue ethische Bedeutung erlangen.

Hierbei muß es sich nun nicht nur um Männer (nach der Kategorie des *sex*) handeln. Auch asketische Frauen, die, wie wir bereits ausgeführt haben, als moralische 'Männer' bezeichnet werden können, könnten sich als solche die Rolle des *vir sapiens* interpretativ aneignen und die misogynen Anteile in den Schlußkapiteln des ersten Buches auf einer abstrakten Ebene als hochformalisierten satirischen Angriff gegen die Triebhaftigkeit überhaupt verstehen. Daß dies für Hieronymus nicht ausgeschlossen scheint, zeigt Brief Nr. 22 an Eustochium: Hieronymus führt zwar dort die Mißlichkeiten der Ehe, die Gegenstand des Theophrast-Zitats sind, selbst nicht aus, empfiehlt jedoch seiner weiblichen Adressatin die Lektüre einer Reihe von Quellen, in denen der Topos enthalten ist.⁴⁹ Auch einen Katalog von Exempeln männlicher biblischer Helden, die durch Frauen zu Fall gebracht wurden, erachtet Hieronymus als

⁴⁸„Wenn Theophrast so etwas sagt, wen von uns Christen, deren Aufenthalt doch im Himmel ist, beschämt er damit nicht [...] Soll ein Miterbe Christi sich vielleicht einen Menschen als Erben wünschen?“ (*Adv. Jov.* I, 48; BICKEL 1915, 390; PL 23, 291)

⁴⁹Cf. Brief 22, 22; CSEL 54, 174 s.

angemessen für Eustochiums Unterweisung.⁵⁰ Sie soll sich also offenbar mit Figuren wie David und v. a. Salomo identifizieren, die ebenfalls den Typus des *vir sapiens* verkörpern.⁵¹

Der *vir sapiens* bildet also eine literarische Rolle, die unabhängig vom realen Geschlecht als Identifikationsangebot für eine elitäre Adressatengruppe fungieren kann. Im Gegensatz zu den antiken Exempeln, die so manipuliert worden sind, daß sie der ethischen Norm des Gesamttraktats entsprechen, bleibt das Zitat der *molestiae nuptiarum* dabei intakt und enthält daher Elemente, die dem Normensystem des Hieronymus fremd sind.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem Inhalt des 48. Kapitels. Insbesondere das Florilegium misogynen Zitate enthält heterogene Elemente, die nicht eindeutig einer bestimmten Norm oder Adressatengruppe zuzuordnen sind. So wechseln aggressiv misogynen Sentenzen wie „scribit Herodotus, quod mulier cum veste deponat et verecundiam“⁵² mit einer Kritik wechselhafter Ehemänner („uterque reprehendendus maritus, et cui tam cito displicuit, et cui tam cito placuit.“⁵³) und der gemäßigten Ehekritik des angeblichen Philosophen der Lust, Epikur:

Epicurus, voluptatis adsertor, [...] raro dicit sapienti ineunda coniugia, quia multa incommoda admixta sint nuptiis. et quomodo divitiae et honores et corporum sanitates et cetera quae indifferentia nominamus, nec bona nec mala sunt, sed velut in meditullio posita usu et eventu vel bona vel mala fiunt, ita et uxores sitas in bonorum malorumque confinio. grave autem esse viro sapienti venire in dubium, utrum malam an bonam ducturus sit.⁵⁴

Den Abschluß bildet gar ein Bonmot des Chrysipp, der scherzhaft („[r]idicule“) die Ehe empfiehlt, um sich nicht der Mißachtung des Jupiter Gamelius et Genethlius schuldig zu machen, obwohl diese Funktion als Gott

⁵⁰Cf. Brief 22, 12; CSEL 54, 158 s.

⁵¹Cf. die Charakterisierung Salomos als derjenige, „durch den sich die Weisheit selbst besungen hat“ (*ibid.*).

⁵²„Herodot schreibt, daß die Frau mit ihrer Kleidung auch ihr Schamgefühl ablegt.“ (*Adv. Jov.* I, 48; BICKEL 1915, 391; PL 23, 292)

⁵³„Beiderlei Ehemann ist tadelnswert: der, dem [eine Frau] so schnell mißfällt und der, dem [sie] so schnell gefällt.“ (*Adv. Jov.* I, 48; BICKEL 1915, 392; PL 23, 292)

⁵⁴„Epikur, der Verteidiger der Wollust, [...] sagt, daß es für den Gebildeten selten gut ist, eine Heirat einzugehen, weil mit der Ehe viele Unannehmlichkeiten einhergehen. Und so wie Reichtum, Ehre, körperliche Gesundheit und anderes, das wir als unerheblich einstufen, weder gut noch schlecht sind, sondern sich sozusagen in der Mitte befinden und je nach Gebrauch und Situation zu einem Gut oder einem Übel werden, so sind auch Ehefrauen auf der Grenze zwischen Gütern und Übeln angesiedelt. Es ist jedoch eine schwerwiegende Angelegenheit für einen Philosophen, sich in die Gefahr zu begeben, eine schlechte oder gute Frau zu heiraten.“ (*Adv. Jov.* I, 48; BICKEL 1915, 392; PL 23, 292 s)

von Ehe und Geburt, wie Hieronymus selbst erklärt, für den lateinischen Jupiter unbekannt ist.

Kann man Hieronymus unterstellen, er habe, wie Wilson/Makowski meinen, mit diesen Zitaten einen *consensus omnium* beschwören wollen und somit geglaubt, die disparaten Aussagen entsprächen alle der eigenen asketischen Norm?⁵⁵ Es scheint unwahrscheinlich, daß er in diesem Fall explizit auf die Heterodoxie eines Epikur oder auf den bloß scherzhaften Charakter der Äußerung Chrysipps hingewiesen hätte. Die Sammlung scheint uns vielmehr eine wesentlich leser- und wirkungsorientierte Funktion zu haben: Ihre Sperrigkeit und Anstößigkeit dient als moralische Waffe, die an ihrer Effektivität gemessen werden muß. Sie kann den Leser stimulieren, reizen, unterhalten und zwingt ihn bei der Herstellung von Kohärenz in der Interpretation zu einer Abwägung und Überprüfung der eigenen Norm.

Die Kraft der christlich-asketischen Norm zeigt sich letztlich also gerade darin, daß sie heterogene Elemente (antikes und biblisches Material, exegetische, rhetorische, exemplarische und argumentative Darstellungsweise) integrieren und zu einer wirkungsmächtigen Einheit verbinden kann. Diese sinnhafte Einheit wird jedoch erst vom Leser hergestellt. Wie eine solche Interpretationsleistung aussehen kann, zeigt sich zum Beispiel in der Rezeption des Johannes von Salisbury im 12. Jahrhundert.

* * *

Johannes von Salisbury gilt als bedeutender Philosoph und Staatstheoretiker des 12. Jahrhunderts. Nach einem Studium bei den angesehensten Lehrern seiner Zeit in Paris (und evtl. Chartres) ist er als Sekretär und Berater des Erzbischofs von Canterbury von 1148-1156 und 1162-63 an den Auseinandersetzungen zwischen Kirche und englischem Königtum beteiligt, die schließlich zu seiner Verbannung und Thomas Becketts Flucht nach Frankreich führen. Johannes kehrt nur noch vorübergehend 1170 nach England zurück und vollendet seine kirchliche Karriere mit der Wahl zum Bischof von Chartres 1176. Dieses Amt hat er bis zu seinem Tod 1180 inne.

In den Jahren 1156-59 verfaßt Johannes von Salisbury eines seiner bekanntesten Werke, *Policraticus*, das heute häufig von seiten der Philosophiegeschichtsschreibung als Quelle für die Untersuchung mittelalterlicher Staats- und Gesellschaftslehren herangezogen wird. Es handelt sich jedoch um ein komplexes, heterogenes Werk, das z. B. auch Zeit- und Hofkritik enthält sowie den Entwurf eines ethischen Systems, das an einem antiken Bildungsideal orientiert ist.

Gegen Ende des Werkes, im 11. Kapitel des 8. Buches, finden sich ein Gutteil der misogynen und misogynen Topoi des *Adversus Jovinianum*. Das

⁵⁵Cf. WILSON 1990, 52 s.

8. Buch beschäftigt sich, wie es im Prolog heißt, mit “Epicurearum castra”⁵⁶. Darunter ist eine Kritik des Lustprinzips und ein Lob der Tugend des Maßhaltens im allgemeinsten Sinne zu verstehen, wobei die Ausführungen locker um dieses Thema kreisen und verschiedene Schwerpunkte gesetzt werden. So knüpft z. B. das 7. Kapitel an die staatsphilosophische Zielsetzung des Gesamtwerkes an, indem die Nützlichkeit von Gesetzen “ad luxuriam reprimendam”⁵⁷ durch antike Beispiele belegt wird. Das darauffolgende Kapitel betrachtet spezieller die (vorbildhafte) Gruppe der Philosophen und ihre Verhaltensnormen. Auch hier wird eine Tugend der “civilitas” herausgestellt, die Bescheidenheit, Zurückhaltung und gute Umgangsformen ebenso umfaßt wie die perfekte Gesprächsführung bei einem Gastmahl, dessen Durchführung in Kapitel 10 in Anlehnung an Macrobius umfassend beschrieben wird. Den Anknüpfungspunkt zu Kapitel 11 bildet die Empfehlung, dabei nüchtern zu bleiben: “Sicut ergo sobrietas in conviviis necessaria est, ita rebus omnibus necesse est adesse modestiam.”⁵⁸ Der Gedankengang kehrt nun zum Anfang des Buches zurück: Die *modestia* wird insbesondere auf die *libido* bezogen und wiederum gegen das angebliche Lustprinzip Epikurs gewendet. Dieses wird nunmehr jedoch als Sexualtrieb gedeutet, womit der traditionelle Kontext für die Diskussion von Nutzen und Ziel der Ehe gegeben ist. Ganz im Sinne von Augustinus führt Johannes sie als eine ‘Entschuldigung’ für eine nicht-sündhafte Sexualität ein: “Omnis ergo uoluptas libidinis turpis est, ea excepta quae excusatur federe coniugali”⁵⁹. Hieran schließt sich ganz natürlich die Frage an, ob man heiraten soll.

Hierzu werden verschiedene Autoritäten angeführt, wobei die Theophrast-Passage bei weitem die umfangreichste Fremdquelle bildet.⁶⁰ Sie wird ausdrücklich und mit einer vollständigen Quellenangabe als Zitat gekennzeichnet, ebenso wie ein ihr vorangestelltes Diktum des Valerius Maximus, das die Nachteile beider Alternativen – Ehe und Junggesellentum – herausstellt. Die Exempel, die auf die Theophrastschen *molestiae nuptiarum* folgen, enthalten

⁵⁶IOANNES SARESBERIENSIS: *Policraticus sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum*. Hrsg. Clemens C. Webb. Unveränderter Nachdruck der Ausg. London 1909. 2 Bde. Frankfurt a. M.: Minerva 1965, Bd. 2, 227. Für eine nähere Beschreibung des philosophischen Inhalts der beiden letzten Bücher und die Einordnung der Kritik epikureischer Lebensweise als Gegenbild zum Ideal des organisch zusammenwirkenden Staatsganzen cf. KERNER, Max: *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus*. Wiesbaden: Steiner 1977, 183–88.

⁵⁷IOANNES SARESBERIENSIS 1965, Bd. 2, 262.

⁵⁸“So wie die Nüchternheit bei Gastmahlen notwendig ist, so ist bei allen Dingen Mäßigung geboten.” IOANNES SARESBERIENSIS 1965, Bd. 2, 294.

⁵⁹“Jede Form der begehrliehen Lust ist also schändlich, ausgenommen diejenige, die durch den Bund der Ehe entschuldigt wird.” IOANNES SARESBERIENSIS 1965, Bd. 2, 295.

⁶⁰IOANNES SARESBERIENSIS 1965, Bd. 2, 296–98.

sodann ebenfalls aus *Adversus Jovinianum* bekannte Beispiele für betrügerische und unerträgliche Ehefrauen. Auf diese Auswahl begründet der Sprecher nun jedoch ein Urteil, das als sein eigenes ausgewiesen wird und das zugleich eine Einordnung der angeführten Texte vornimmt:

In muliebrem leuitatem ab auctoribus passim multa scribuntur. Fortasse falso interdum finguntur plurima; nihil tamen impedit ridentem dicere uerum et fabulosis narrationibus, quas philosophia non reicit, exprimare quid obesse possit in moribus. [...] Sunt aliquae pudicissimae, licet satiricus dicat quoniam

rara auis in terris nigroque simillima cigno

mulier exactae castitatis, et tragicus nullam esse feminam tam pudicam quae non peregrina libidine usque ad furorem incendatur.⁶¹

Ganz offensichtlich ist hier das Bemühen um eine Relativierung der misogynen Aussagen. Diese werden explizit als Fiktion bezeichnet, und zwar – und dies ist in unserem Zusammenhang bemerkenswert – als Satire im Horaz’schen Sinne: Die Misogynie der Hieronymus-Tradition ist für Johannes ein *ridentem dicere verum*,⁶² wobei der wahre Kern in der Vermittlung einer richtigen moralischen Norm (“quid obesse possit in moribus”) besteht. Der konkrete Inhalt des Redens über Frauen ist dagegen von der jeweiligen Gattung bzw. dem Diskurs abhängig, wie uns im letzten Satz der angeführten Passage beispielhaft vorgeführt wird: Während der philosophische Diskurs des Autors die Existenz tugendhafter Frauen klar bejaht, wird eine solche im satirischen Diskurs zur *rara avis* und in dem hier als “tragisch” bezeichneten Diskurs schlicht als unmöglich bezeichnet.⁶³

⁶¹“Über die Leichtfertigkeit der Frau wird von den Autoren allenthalben vieles geschrieben. Möglicherweise ist vieles davon erfunden; jedoch spricht nichts dagegen, lachend die Wahrheit zu sagen und in Form von erfundenen Geschichten, die die Philosophie nicht von sich weist, auszudrücken, was den Sitten zuwiderlaufen könnte. [...] Es gibt einige [Frauen], die sehr keusch sind, auch wenn der Satiriker sagt, eine Frau von vollkommener Keuschheit sei ‘ein seltener Vogel auf der Erde, gleich dem schwarzen Schwan’ und der Tragödiendichter sagt, daß es keine Frau gibt, die so keusch wäre, daß sie sich nicht durch Liebe auf Abwegen bis zum Wahnsinn entflammen ließe.” IOANNES SARESBERIENSIS 1965, Bd. 2, 301. Die Zitate stammen aus Juvenals 6. Satire, Vers 165, und Petronius’ *Satiricon* §110.

⁶²Dies ist die Umschreibung für den satirischen Schreibmodus in Horaz’ *Sermones* I, 24; [HORAZ] QUINTUS HORATIUS FLACCUS: *Satiren/Sermones. Lateinisch-deutsch.* Übers. Wilhelm Schöne und Hans Färber, Hrsg. Gerhard Fink. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler 1999 (Tusculum Studienausgaben), 10.

⁶³In Wahrheit steht das Zitat bei Petronius in der Einleitung der bekannten Geschichte von der Witwe von Ephesus, die Eumolpos in geselliger Runde erzählt, um “die Fröhlichkeit nicht aus Mangel an Geschichten verstummen [zu] lassen”. Er stellt die Geschichte dabei als aktuelle Begebenheit im Gegensatz zu “Tragödien von ehemals oder Namen von

Als Schlußperspektive wählt Johannes im Anschluß ausgerechnet das bei Hieronymus Epikur zugeschriebene Diktum “[...] uxores sitas in bonorum malorum confinio. Graue ergo esse uiro sapienti uenire in dubium utrum bonam an malam ducturus sit.”⁶⁴ Die Faktoren, die diesen Zweifelsfall entscheiden können, werden im restlichen Teil des Kapitels durchaus ernsthaft diskutiert, wobei die Frage der tatsächlichen Tugend und Keuschheit der Frau eine zentrale Rolle spielt. Johannes gibt dabei keine eindeutige Handlungsanweisung, untersagt also nicht etwa den Umgang mit Frauen, sondern weist nur auf eventuelle Nachteile hin, um dem “vir sapiens” die Abwägung zu erleichtern.⁶⁵

Diese Rolle paßt im Kontext des *Policraticus* besonders auf die als ‘Philosophen’ bezeichneten Adressaten, unter denen man sich wohl die intellektuellen Kleriker vorstellen darf, die zur Zeit des Johannes von Salisbury und insbesondere in dessen Umfeld verstärkt in tragende Funktionen der weltlichen Machthierarchie vordringen. So geht es in der Auseinandersetzung mit den misogynen Autoritäten auch weniger um eine Kritik der Frau als vielmehr um einen spezifischen Aspekt der Widerlegung des epikureischen Lustprinzips, bei der die *satirici*, die die Frau den Konventionen ihres Diskurses gemäß verurteilen, ihre Funktion als *ethici* einnehmen, indem sie durch ihren Gegenentwurf den universell gebildeten Adressaten zu einer Abwägung zwingen, die ihn zum Mittelweg der *modestia* zurückführen kann.

Die Elemente aus Hieronymus’ *Adversus Jovinianum* sind also von Johannes von Salisbury neu kombiniert und in ein neues, von der asketischen Norm deutlich unterschiedenes, philosophisch begründetes Tugendsystem integriert worden. Der aggressive Anteil des misogynen und misogynen Diskurses wird dabei gleichsam in Klammern gesetzt und als bloße literarische Konvention gekennzeichnet, die mit dem Begriff der Satire verbunden wird und für Johannes in einem rationalen Diskurs transzendiert werden muß.

Die Problemstellung, die sich für unsere mittelalterlichen Texte ergibt, läßt sich somit zugespitzt formulieren: Ist die Misogynie ‘nur’ Satire, oder bildet die misogyne Satire einen ethischen Diskurs *par excellence* – und von welchen Bedingungen in Textstruktur und -funktion hängt dies jeweils ab? Dies werden wir im folgenden Kapitel anhand von Texten untersuchen, die

jahrhundertealter Berühmtheit” dar (cf. [PETRONIUS] TITUS PETRONIUS ARBITER: *Satyrical/Schelmenszenen. Lateinisch und deutsch.* Hrsg. Konrad Müller und Wilhelm Ehlers. 3. Aufl. München: Artemis Verl. 1983, 240 s).

⁶⁴ “[daß] (Ehe)Frauen auf der Grenze zwischen Gütern und Übeln angesiedelt sind. Es ist also eine schwerwiegende Angelegenheit für einen Philosophen, sich in die Gefahr zu begeben, eine schlechte oder gute Frau zu heiraten.” IOANNES SARESBERIENSIS 1965, Bd. 2, 305. Cf. *supra*, 56.

⁶⁵ Wir beschreiben hier nur den Gestus des philosophischen Diskurses und wollen nicht etwa behaupten, es handle sich tatsächlich um eine ‘neutrale’ Position.

ein ethisches Anliegen auf zum Teil kritische und zum Teil didaktische Weise verfolgen und die zudem in der Forschung traditionell als Satiren bezeichnet worden sind: die Ständesatiren oder *revues d'Estats*.

Kapitel 5

Korpusanalyse: Ethische Satire in volkssprachlichen *revues* *d'Estats* und lateinischen Predigten *ad status*

Die Definition der *revues d'Estats*, die im Lateinischen auch als *satira communis* bezeichnet werden, ist ebenso problematisch wie diejenige der Satire selbst. J. Batany, der die wohl umfassendste Untersuchung zu diesem Thema vorgelegt hat,¹ beschreibt sie inhaltlich als “tableau de la société tracé d’un point de vue moral ou politique, en mettant l’accent sur les mauvais côtés (vices ou malheurs) des différentes positions sociales, l’ouvrage étant censé s’adresser à tous.”² Dieser didaktisch-kritischen Betrachtung der Gesellschaft kommt nach Batany der Wert einer *formation discursive* im Sinne von M. Foucault zu: Sie konzeptualisiert zugleich ein Handlungsfeld und ein Erkenntnisgebiet und bietet somit ein vorwissenschaftliches soziologisches

¹BATANY, Jean: *Les origines et la formation du thème des “états du monde”*. Doktorarbeit, La Sorbonne, Paris, 1979; zudem eine Reihe von Aufsatzveröffentlichungen, u. a. BATANY, Jean: “Les moines blancs dans les ‘Etats du monde’ (XIIIe–XIVe siècle).” In: *Comentarii Cistercienses* 15 (1964), 5-26; BATANY, Jean: “L’image des Franciscains dans les “Revue d’Etats” du XIIIe au XIVe siècle.” In: *Revue d’Histoire de l’Eglise de France* 70 (1984), 61-74; BATANY, Jean: “Les ‘états’ au féminin: un problème de vocabulaire social du XIIe au XVe siècle.” In: ACCARIE, Maurice (Hrsg.): *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Alice Planche*. Nice: Les Belles Lettres 1984, 51-59. Zum Problem der Begriffsgeschichte cf. BATANY 1979, 1-3.

²BATANY, Jean: “Etats du monde (revues des).” In: *Dictionnaire Bordas des Littératures en langue française*. Paris: Bordas 1984, 774, col. 1.

Analyserafter.³ Dieses manifestiert sich wiederum als Organisationsprinzip in Texten: Nach Vorformen in der antiken und jüdischen Tradition läßt es sich in der lateinischen und volkssprachlichen Literatur des gesamten Mittelalters nachweisen.⁴ In einigen Fällen bringt es dabei wiedererkennbare Texttypen mit einer relativ stabilen Formtradition hervor (z. B. das volkssprachliche *Dit sur les Estats du monde* von ca. 1250-1330⁵); häufig jedoch prägt es nur einzelne Passagen und konkurriert im Rahmen eines längeren Textes mit anderen Organisationsprinzipien wie Allegorese, Didaxe einzelner Sünden und narrativer oder exemplarischer Gestaltung. In ihrer Eigenschaft als literarisches Gestaltungsprinzip läßt sich die *revue d'Estats* als eine bestimmte Form der Satire (im mittelalterlichen Sinne des Wortes) verstehen: Mit den Begriffen der mittelalterlichen Poetologie ausgedrückt, ist die *forma tractatus* (Inhaltsform) durch das Ständeschema bestimmt, während die *forma tractandi* (Form der Darstellung) mit der typischen Verknüpfung zwischen vorsätzlicher Negativität und ethisch-didaktischem Anliegen wesentliche Merkmale der Satire aufweist.

Unter den vielfältigen Realisationen der *revues d'Estats* greifen wir für die Untersuchung der ethischen Satire gegen Frauen zwei Gruppen von Texten heraus, die jeweils einen signifikanten Teil der volkssprachlichen und der lateinischen Tradition von Ständetexten ausmachen und zudem zwar different, aber miteinander vergleichbar sind.

Im Bereich der lateinischen Literatur bieten sich die sogenannten *ad status*-Predigten an, die im 13. Jahrhundert ein reichhaltiges, aber überschaubares Korpus bilden. Die drei großen Sammlungen des Humbertus de Romanis, Jacobus de Vitriaco und Guibertus de Tornaco enthalten sämtlich eine eigene Gruppe von Predigten, die ausschließlich oder teilweise an Frauen gerichtet sind. Damit bieten sie, wie die neuere Forschung erkannt hat, eine wertvolle und noch immer nicht vollständig erschlossene Quelle zur Erforschung des mittelalterlichen Diskurses an und über Frauen.⁶ Sie greifen dabei auf eine

³Cf. BATANY 1984a, 774, col. 2; FOUCAULT 1969, 44-54.

⁴Einen chronologischen Gesamtüberblick von den antiken Quellen bis zum 16. Jahrhundert bietet BATANY 1979.

⁵Cf. BATANY 1979, 408.

⁶Cf. z. B. die Untersuchungen von D'AVRAY, David L. und M. Tausche: "Marriage Sermons in *ad status* collections of the Central Middle Ages." In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 55 (1980), 71-119; CASAGRANDE, Carla: "La femme gardée." In: DUBY, George und Michelle Perrot (Hrsg.): *Histoire des femmes en occident*. Bd. 2: *Le Moyen Age*. Paris: Plon 1991, 83-116; SHEEHAN, Michael M.: "Maritalis Affectio Revisted." In: EDWARDS, Robert R. und Stephen Spector (Hrsg.): *The Olde Daunce. Love, Friendship, Sex, and Marriage in the Medieval World*. Albany: State Univ. of New York Pr. 1991 (SUNY series in Medieval Studies), 41 s; SCHNELL 1998b; SCHNELL 1998a, 119-70; MUESSIG, Carolyn: *The Faces of Women in the Sermons of Jacques de Vitry*. Toronto:

jahrhundertealte homiletische Tradition zurück: Das Prinzip der Anpassung der Predigt an die soziale und persönliche Situation der Adressaten ist bereits von Gregor dem Großen in Anlehnung an Paulus (1 Kor 3, 1-2) formuliert worden.⁷ Er nennt auch die Geschlechter als ‘Stände’, die eine spezifische Behandlung erfordern: “Aliter igitur admomendi sunt viri, atque aliter foeminae, quia illis graviora, istis vero injungenda sunt leviora, ut illos magna exerceant, istas autem levia demulcendo convertant.”⁸ Die Predigten des 12. und 13. Jahrhunderts differenzieren auch innerhalb der Gruppe der Frauen, meist nach dem traditionellen didaktischen Schema des Gleichnisses vom Sämann, d. h. zwischen Verheirateten, Witwen und Jungfrauen. Gerade die Frauenpredigten des 13. Jahrhunderts, die unter dem Einfluß einer allgemeinen Erneuerung und Intensivierung der Predigtpraxis stehen, beschränken sich in ihrer Darstellungsweise nicht auf die Unterweisung mit frommen Lehrsätzen, sondern versuchen, durch eine Vielfalt von Materialien, die durchaus auch unterhaltsamer und provokanter Natur sein können, die Aufmerksamkeit des Publikums zu erlangen.⁹ Obgleich der Zusammenhang zwischen Predigt und Satire bereits von G. Owst, dessen Forschungen lange Zeit die Standardwerke der literaturwissenschaftlichen Predigtforschung bildeten, hergestellt worden

Peregrina 1999 (Peregrina Translations Series). Kritische Ausgaben fehlen für den größten Teil der Texte, cf. *infra*, 135, Anm. 142.

⁷Die Einteilung der Stände erfolgt dabei nicht immer nur nach dem sozialen Status; auch andere Grundkategorien menschlichen Daseins können verwendet werden. Ein deutliches Beispiel für die verschiedenen Möglichkeiten bietet Rather von Verona, in dessen *Praeloquia* (PL 136) mindestens drei Schemata konkurrieren: In Buch 1 werden z. B. Soldaten, Handwerker, Ärzte, Reiche, Menschen mit mittlerem Einkommen und Arme unterschieden; es handelt sich also um gesellschaftlich relevante Merkmale, die für die Kategorisierung herangezogen werden. Das zweite Buch wird nach der persönlichen Situation in Männer, Frauen, Ehemänner, Ehefrauen, Unverheiratete, Väter und Mütter, usw. unterteilt. Die Bücher 3-5 befassen sich ausführlicher mit den Ständen des Königs und des Bischofs und dem Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht. Im sechsten Buch schließlich werden moralische Eigenschaften betrachtet; die Darstellung richtet sich an Gerechte und Sünder, Büsser, Gesunde und Kranke, Gelehrte und Unwissende, Glückliche und Traurige.

⁸“Anders also sind Männer, anders Frauen zu ermahnen; denn jenen ist Schwereres, diesen Leichteres aufzuerlegen, jenen sollen große Dinge Übung verschaffen, diese sollen leichte Dinge auf anziehende Art zur Bekehrung führen.” (*De cura pastoralis* III, 1; Ausgabe GREGORIUS MAGNUS: *De Cura pastoralis*. Paris: Mequignon Jun. 1826, 109; Übersetzung GREGORIUS MAGNUS: *Buch der Pastoralregel*. Übers. von Joseph Funk. München: Kösel und Pustet 1933 (Bibliothek der Kirchenväter 2. Reihe, Bd. 4), 133)

⁹Die Erneuerung der Predigt im 13. Jahrhundert hängt eng mit der Etablierung der Bettelorden zusammen; cf. D’AVRAY, David L.: *The Preaching of the Friars. Sermons Diffused from Paris before 1300*. Oxford: Clarendon Pr. 1985, 13-29. D’Avray weist auf die Vielfalt der Predigten dieser Zeit hin und konstatiert eine “tendency to turn each sermon into an artistically constructed microcosm of Christian doctrine” (246).

ist,¹⁰ ist der satirische Anteil dieses neuen Predigtstils bisher vorwiegend anhand der enthaltenen narrativen Elemente, der Exempel, untersucht worden.¹¹ Wir werden hierauf in einem eigenen Kapitel eingehen, wollen jedoch zeigen, daß durch die Narrativisierung das mittelalterliche Satiremodell mit seiner charakteristischen Synthese zwischen Aggressivität, Normbindung und ästhetisch-literarischer Funktion bereits an seine Grenzen geführt und häufig unterminiert wird.¹² Primär soll daher die bisher weniger beachtete Rolle der Satire in den expositorischen Anteilen der *ad status*-Predigten untersucht werden, wobei wir uns darum bemühen wollen, die Texte in ihrer gegebenen Gestalt als heterogene Einheit ernstzunehmen und in ihre argumentative, logische, rhetorische und literarische Struktur einzudringen.¹³

Die Verwandtschaft der *ad status*-Predigten mit den volkssprachlichen *revues d'Estats* wird teilweise in den Texten selbst benannt: Unter den 46 Titeln, die J. Batany bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts als Textkorpus auflistet, befinden sich zahlreiche Texte, die sich selbst als *sermon* oder ihre Sprechhandlung als *sermoner* oder *prêcher* bezeichnen.¹⁴ Zudem manifestiert

¹⁰Owst kommt sogar zu dem Schluß, daß die volkssprachliche Satire unmittelbar aus der Predigtstätigkeit der Kleriker hervorgegangen sei (cf. OWST, Gerard R.: *Literature and Pulpit in Medieval England. A Neglected Chapter in the History of English Letters and of the English People*. 2. Aufl. Oxford: Blackwell 1966, 219 und, für den Fall der *Estats du monde*, 226). Obgleich diese These in ihrer Absolutheit sicherlich überholt ist, behalten einige von Owsts Beobachtungen ihren Wert. So bemerkt er z. B., daß die Rolle des Satirikers derjenigen einer Predigerfigur entspricht ("It is the figure of a preacher, the angelic preacher of the *Vision of Piers Plowman*, who dares to speak out when all others in authority are keeping an unholy silence." OWST 1966, 219) und weist z.T. wörtliche Parallelen zwischen Predigttexten und satirischen Texten nach (OWST 1966, 224).

¹¹Cf. z. B. OWST 1966; HOROWITZ, Jeannine und Sophia Menache: *L'humour en chaire. Le rire dans l'église médiévale*. Genève: Ed. Labor et Fides 1994.

¹²Cf. *infra*, Kap. 6.1.

¹³Die Wiedereinsetzung der Exempel in ihren ursprünglichen Kontext ist für den Fall von Jacobus de Vitriaco bereits von M. Sandor gefordert worden: "it is [...] useful and important to see how they [sc. die Exempel] function in relation to the other types of discourse (distinctions, *auctoritates*, exegesis, moral exhortation, etc.) that appear in the text into which they are inserted." (SANDOR, Monica: *The popular preaching of Jacques de Vitry*. Doktorarbeit, Univ. of Toronto, 1993, VI) Dennoch behandelt auch Sandor in ihrer Arbeit die Predigttexte nicht als literarisches Ganzes, sondern trennt die Ideen (Kap. 3: [...] *Social, Moral and Religious Teachings in the Sermones vulgares*) von der Untersuchung der Form und der technischen Mittel der Predigt (*The Form and Function of the Sermon*).

¹⁴Cf. BATANY 1979, Appendice, 590 ss. Dies oder andere textimmanente Mündlichkeits-signale als ausschlaggebend für die Zuordnung zur einer mündlichen Gattung der Predigt anzunehmen, wie dies R. Schnell vorschlägt (SCHNELL 1998b, 50), kann allerdings kaum zu einer einleuchtenden Klassifikation führen. So erscheint es beispielsweise wenig plausibel, die *Bible* des Hugues de Berzé als Predigt zu bezeichnen, weil sie das Verb *sermoner* verwendet, während die *Bible* des Guiot de Provins als moraldidaktischer Traktat gelten soll, weil zu Beginn anscheinend von einer schriftlichen Redaktion gesprochen wird, obwohl

sich in vielen *revues d'Etats* mustergültig die satirische Sprecher-Figur des Predigt-Typs, die nach J.-C. Mühlethaler eines der grundlegenden Modelle der mittelalterlichen Satire bildet.¹⁵ Allerdings gibt es auch Texte, die – zumindest theoretisch – jeglichen Bezug zur Klerikerkultur ablehnen. Für unsere Untersuchung ziehen wir daher von den bekannten volkssprachlichen Texten, die das Schema der *revues d'Etats* verwenden, all diejenigen heran, die eine ethisch-didaktische Funktion aufweisen und in irgendeiner Weise Gebrauch von den Sprech- und Schreibmodellen der Predigt und/oder Satire machen.¹⁶ Es handelt sich dabei um folgende Texte:¹⁷

1. Etienne de Fougères, *Livre des manières* (1174-8) [GRLMA 7280];
2. Thibaud de Marly, *Vers* (1182-85) [GRLMA 2284];
3. *Le Roman des Romans* (2. Hälfte 12. Jh.) [GRLMA 7216];
4. *Le poème moral* (Anfang 13. Jh.) [GRLMA 2304];
5. Guiot de Provins, *Bible* (ca. 1206) [GRLMA 7292];
6. Hugues de Berzé, *Bible* (1214-20) [GRLMA 7168];
7. Renclus de Molliens, *Roman de Carité* (ca. 1224) [GRLMA 4148];

beide Texte offensichtlich in der gleichen Tradition stehen. Wir haben im folgenden die *revues d'Etats* sämtlich als schriftliche Texte behandelt, die einen mehr oder weniger großen Einfluß der Predigt aufweisen. Auch die erhaltenen *sermones ad status* sind schließlich in ihrer originären Mündlichkeit verloren und nur noch in ihren schriftlichen Überlieferungen zugänglich.

¹⁵Cf. *supra*, 17.

¹⁶Dies schließt zum einen Übertragungen lateinischer Vorbilder wie das *Livre d'Amours* von Drouart la Vache oder Gossuins *Image du monde* aus und zum anderen Texte, die eindeutig einer anderen Gattung angehören, wie die *Chronique des Ducs de Normandie* des Benoît de Sainte-Maure oder narrative und lyrische Texte wie Waces *Roman de Brut*, das *fabliau Richeut* oder die in der Sammlung von A. Långfors und A. Jeanroy enthaltenen *chansons* (cf. LÅNGFORS, Arthur und Alfred Jeanroy (Hrsg.): *Chansons satiriques et bachiques du XIIIe siècle*. Paris: CNRS 1921). Zudem wurde von der Untersuchung der von Batany aufgeführten Fragmente abgesehen, da der fragmentarische Charakter im Fall des Fehlens der Frauenkategorie keine systematischen Schlüsse erlaubt.

¹⁷Die Nachweise in eckigen Klammern beziehen sich auf JAUSS, Hans-Robert und Erich Köhler (Hrsg.): *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters*. Bd. 6: *Die allegorisch-satirisch-didaktische Literatur*. Heidelberg: Winter 1968, II bzw. BOSSUAT 1951. Die Datierungen von Batany sind so weit wie möglich nach den Angaben des *Dictionnaire des lettres françaises* aktualisiert (*Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*. Aktualisierte Neuauflage, Hrsg. Geneviève Hasenohr und Michel Zink. Paris: Fayard 1992). Die Datierung der *dits* von Rutebeuf folgt der Ausgabe von M. Zink (RUTEBEUF: *Oeuvres complètes*. 2 Bde. Paris: Bordas 1989 (Classiques Garnier)).

8. Guillaume le Clerc de Normandie, *Le besant de Dieu* (1226/27) [GRLMA 4060];
9. Gautier de Coincy, *De la misère d'ome et de fame et de la doutance qu'on doit avoir de morir* (ca. 1227?) [GRLMA 2208];
10. Renclus de Molliens, *Roman de Miserere* (ca. 1230) [GRLMA 4144];
11. *Sermon en vers* (ca. 1245) [GRLMA 7236];
12. *De goi vient li traïtor et li mauvés* (13. Jh.);¹⁸
13. Le Clerc de Vaudoy, *Dit des Droiz* (1237-68) [GRLMA 2664];
14. Rutebeuf, *L'Estat du monde* (1252?) [GRLMA 7348];
15. Rutebeuf, *Les plaies du monde* (1252?) [GRLMA 7352];
16. Rutebeuf, *Dit de Sainte Eglise* (1259?) [GRLMA 6284];
17. Philippe de Novare, *Les 4 ages de l'homme*, (ca. 1265) [GRLMA 2764];
18. Rutebeuf, *Nouvelle complainte d'Outremer* (1277) [GRLMA 5656];
19. *Des chevaliers, des clerks et des vilains* (2. Hälfte 13. Jh.) [Boss. 2439];
20. *Dit de triacle et de venin* (2. Hälfte 13. Jh.) [GRLMA 4176];
21. *Tournoiement d'enfer* (2. Hälfte 13. Jh.) [GRLMA 4612];
22. Engreban d'Arras, *Li jus des esqués* (Ende 13. Jh.) [Boss. 2982];
23. Nicole Bozon, *Le char d'Orgueil* (ca. 1290) [Boss. 3366/5327];
24. Nicole Bozon, *Lettre de l'Empereur Orgeuil* (ca. 1300) [Boss. 3366/5327];
25. *Chanson satirique sur les différents métiers* ("Dit de Barat") (Anf. 14. Jh.).¹⁹

¹⁸Ed. SUBRENAT, Jean (Hrsg.): "De goi vient li traïtor e li mauvés." In: *Morale pratique et vie quotidienne dans la littérature française du Moyen Age*. Hrsg. Centre d'Etudes et de Recherches Médiévales. Aix-en-Provence: Ed. du CUER MA 1976 (Senefiance 1), 89-108.

¹⁹Ed. DU MÉRIL, Edélestand: *Poésies inédites du Moyen Age*. Repr. der Ausg. Paris 1854. Genève: Slatkine 1977, 340-49.

Aufgrund der systematischen Beschränkung auf Texte mit ethisch-didaktischer Funktion und dem Ausschluß der spätmittelalterlichen Texte ab dem 14. Jahrhundert kann die angeführte Liste keinen Anspruch auf Repräsentativität für die volkssprachliche *revue d'Estats* im allgemeinen erheben. Insbesondere schließt sie gerade diejenigen Texte aus, die J. Batany mit Blick auf die Gesamtheit der *Estats*-Literatur als charakteristisch betrachtet:

Il y a [...] une répartition entre latin et langues vulgaires: celles-ci, du XIIIe au XVIe siècle, mettent plutôt en forme des discours cherchant à susciter le plaisir ou l'admiration du lecteur, alors que le latin s'occupe plutôt d'enseignement ou de moralisation.²⁰

Batany weist den volkssprachlichen *revues d'Estats* also insgesamt eher einen literarisch-ästhetischen Stellenwert zu, während das Lateinische als Sprache der Didaxe erscheint. Ob dies mit Blick auf das gesamte Textkorpus des Mittelalters zutrifft, mag dahingestellt bleiben. Was die Zeit bis zum Ende des 13. Jahrhunderts betrifft, so macht die hier ausgeschlossene meist narrative, reine 'Unterhaltungsliteratur' weniger als die Hälfte der frühen *revues d'Estats* aus. Auch die übrigen Texte arbeiten jedoch, wie wir noch sehen werden, trotz eines primär didaktischen Anliegens häufig sehr bewußt mit literarischen Gestaltungsmitteln, Schreibmodellen und Traditionen. Letztlich stellt sich daher die Frage, ob die begriffliche Trennung und funktionale Scheidung zwischen Didaxe und Literatur, Moral und Ästhetik, nicht den Blick verstellt auf die Realität, daß beides in der mittelalterlichen Literaturtheorie und -praxis als eng verknüpft wahrgenommen wird.

* * *

Gerade in Hinblick auf die Frauenkategorie der *Estats* konnte diese Verknüpfung von literarischer und didaktischer Funktion durch das Modell der Satire vollzogen werden. In lateinischer Sprache ist dies von Bernhard von Cluny beispielhaft verwirklicht worden: In *De contemptu mundi* verwendet er als einer der ersten im Hochmittelalter die Technik der *revue d'Estats* in einer hochentwickelten Form und führt zugleich mit einer aggressiven misogynen und misogamen Satire die Tradition der asketischen Misogynie in der monastischen Kultur des Mittelalters weiter.²¹

²⁰BATANY 1984a, 774, col. 2.

²¹Bernhard von Cluny, der auch unter dem Namen Bernhard von Morval oder Morlaix bekannt ist, lebt unter dem Abt Petrus Venerabilis (1122-56) als Mönch im Kloster von Cluny. 15 erhaltene Manuskripte seines *De contemptu mundi* geben Aufschluß über den hohen Bekanntheitsgrad und die relativ breite Rezeption seines Werkes in benediktinischen Gemeinschaften, wobei sich jedoch kaum eine literarische Rezeption außerhalb des mona-

Der satirische Charakter des Textes ist in der Forschung des öfteren herausgestellt worden. So äußert sich z. B. A. Minnis:

Bernard of Cluny may certainly be identified as an author who, having been influenced by academic literary theory relating to satire, set about writing in the distinctive style which medieval *magistri* had theorized from the practice of the Roman satirists, and also sought to accommodate this discourse within a larger value system and a more elaborate textual structure, wherein pagan laceration of vice is assimilated to Christian contempt of the world.²²

In der Tat greift Bernhard auf das Modell der ethischen Satire im Sinne der mittelalterlichen Theorie zurück. Nicht nur werden im Prolog Gegenstand und Absicht des Werkes mit der traditionellen Formel “viciorum reprehensio et a viciis revocare”²³ formuliert, die *indignatio* des Sprechers, der als Augenzeuge der kritisierten Mißstände auftritt, wird auch als eine Art heiliger Zorn dargestellt: Prophetisch überhöht durch apokalyptische Visionen äußert sich der dramatische Seelenzustand des Sprechers in über 80 hochemotionalen Interjektionen und Selbstbeschreibungen, die zwischen abgrundtiefer Trauer (z. B. “flens eo, paucula fari”)²⁴ und pflichtbewußtem Kampf für den Willen Gottes variieren:

Talia dum loquor, uror et excoquor igne fideli,
Concremor aestibus interioribus et face zeli.
Dum noto turpia, quanta quot impia, quae mala terrae,
Sit licet inscia lingua silentia non queo ferre.²⁵

stischen Schrifttums nachweisen läßt (cf. BERNARDUS MORLANENSIS: *Scorn of the World. Bernard de Cluny's 'De contemptu mundi'.* Latin and English. Hrsg. Ronald E. Pepin. East Lansing: Colleagues Pr. 1992 (Medieval Texts and Studies 8), “Introduction”, xi, xx s). Die sogenannte *contemptus mundi*-Literatur umfaßt eine größere Gruppe von Texten, die sich mit dem Thema der Weltverachtung aus der Sicht einer asketisch-monastischen Lebenseinstellung auseinandersetzen, beispielsweise von Autoren wie Lotario dei Segni, dem späteren Papst Innozenz III, Petrus Damiani, Anselm von Canterbury und Bernhard von Clairvaux. Bernhard von Cluny verwendet ein besonders anspruchsvolles Metrum, *tripartiti dactyllici caudati*, eine Sonderform von Hexametern mit Binnen- und Endreim in jedem Vers.

²²MINNIS, Alastair: *Magister amoris. The Roman de la Rose and Vernacular Hermeneutics*. Oxford: Oxford Univ. Pr. 2001, 95 s; cf. auch R. E. Pepin, BERNARDUS MORLANENSIS 1992, “Introduction”, xi-xvii; KINDERMANN 1978, 17 s.

²³BERNARDUS MORLANENSIS 1992, 8.

²⁴“Weinend spreche ich von einigen [sc. Lasten]” (II, 118).

²⁵“Während ich von solchen Dingen rede, brenne ich und schmelze im Feuer des Glaubens, ich verzehre mich durch die innere Glut und die Fackel des Eifers. Während ich das Schändliche aufschreibe, kann ich nicht verschweigen, wie große und zahlreiche Frevel, welche Übel es auf Erden gibt, auch wenn die Zunge schier versagt.” (II, 123-26)

In einem mustergültigen *discours prophétique*²⁶ unterstreicht der Sprecher seine Forderungen mit dem Bild des Rachegotts und Visionen drohender Höllenstrafen.²⁷ Gleichzeitig streicht er jedoch die Nützlichkeit einer ästhetisch ansprechenden Form für die Beförderung seiner moralischen Norm heraus und schreibt somit den literarischen Anspruch seiner Satire fest:

Quare sicut in metro plurimum decoris est, sic in decore plurima utilitas, alterutrumque horum duorum pendet ex altero. [...] Si enim lector in illo delectatur consequenter et in isto. Etenim qui sollicitus contemplatur verborum speciem, sepe sollicitior amplectitur ipsarum rerum frugem.²⁸

Im zweiten Buch, das die *revue d'Estats* enthält, wird der Begriff der Satire auch explizit verwendet. Bernhard leitet eine zunächst allgemein gehaltene Kritik gegenwärtiger Mißstände mit folgenden Worten ein:

Stant mala, jus latet, hinc satirae patet area lata.
Parce, modestia, multa sequentia sunt inhonesta,
Cura tamen mea facta vetat rea, suadet honesta.
Da veniam precor; hic satiram sequor, hic mala sperne,
Indue cor sene; dico malum bene, tu bene cerne.²⁹

Der Text wird hier also ausdrücklich als Satire gekennzeichnet, wobei zugleich eine traditionelle Apologie für die Darstellung des Ungehörigen ("inhonesta") erfolgt: Die Nennung und aggressive Kritik von Schändlichkeiten dient allein ihrer Verurteilung und damit der moralischen Besserung des sündhaften Lesers – sofern dieser denn zur Einsicht bereit ist und den Aufforderungen des satirischen Sprechers folgt. Als christlicher Heros, der die Tragik der Allgegenwärtigkeit der Sünde ertragen und dennoch um seines Glaubens willen kämpfen und zur Umkehr aufrufen muß, scheut der mittelalterliche Satiriker nicht den Vergleich mit den großen Vorbildern der Antike:

²⁶Cf. *supra*, 17.

²⁷Insbesondere im ersten Buch, mit der Beschreibung von Himmel und Hölle (I, 475-718).

²⁸„Denn so wie viel ästhetischer Wert im Metrum liegt, so liegt auch viel Nutzen in der ästhetischen Gestaltung, und beides hängt voneinander ab. [...] Wenn der Leser sich nämlich an ersterem erfreut, dann folglich auch am zweiten. Und in der Tat nimmt der Leser, der die sprachliche Form sorgfältig betrachtet, oft auch den Sinn der Dinge selbst sorgfältiger auf.“ (Prolog, BERNARDUS MORLANENSIS 1992, 6)

²⁹„Die Übel sind fest verankert, das Recht greift nicht, und so steht der Satire ein weites Feld offen./Sei nachsichtig, Mäßigung, vieles von dem, was folgt, ist ungehörig,/doch ich will dafür sorgen, schändliche Taten zu verhindern und zu ehrbaren einzuladen./Übe bitte Nachsicht; hier folge ich der Satire; verachte hier die Übel,/laß Einsicht walten; ich spreche gut vom Schlechten, erfasse du es richtig!“ (II 130-34)

Flaccus Horatius, et Cato, Persius et Juvenalis:
 Quid facerent, rogo, si foret his modo vita sodalis?
 Temporis istius acta Lucilius ille stuperet [...].³⁰

Auch die Kategorie der Frauen wird in der *revue d'Estats* des zweiten Buches satirisch gestaltet. Es handelt sich dabei um eine stark rhetorische, nicht argumentative und hochaggressive Form der allgemeinen misogynen Satire, wie sich schon in den ersten Versen zeigt:

Foemina sordida, foemina perfida, foemina fracta,
 Munda coinquinat, impia ruminat, atterit aucta.
 Ad scelus, ad bona, fit mala foemina calcar, habena,
 Est fera foemina, sunt sua crimina sicut harena.
 Non eo carpere quas benedicere debeo justas,
 Sed quia debeo, carmine mordeo mente Locustas.
 Nunc mala foemina fit mihi pagina, fit mihi sermo.
 Se satis approbo, sed sua reprobo, persequar ergo.
 [...]
 Nulla quidem bona, si tamen et bona contigit ulla,
 Est mala res bona namque fere bona foemina nulla.³¹

Die Passage gibt einen Eindruck von der rhetorischen Kunst des Satirikers, der zusätzlich zu dem klangreichen Metrum häufig Alliterationen und Paronomasien einsetzt und darüber hinaus die Möglichkeiten der flexiblen lateinischen Syntax zur gedanklichen Zuspitzung nutzt (z. B. bei der Antithese "Ad scelus, ad bona, fit mala foemina calcar, habena"). Die Wortwahl, mit der die Tätigkeit des Satirikers beschrieben wird, weist dabei sogleich auf

³⁰„Was würden Horaz und Cato, Persius und Juvenal/tun, frage ich, wenn sie jetzt leben würden?/Die Taten dieser Zeit würden selbst Lucilius in Erstaunen versetzen" (II, 805-7). Für die Stilisierung zum christlichen Helden cf. II, 225-36.

³¹„Die Frau ist niederträchtig (schmutzig), die Frau ist treulos, die Frau ist schwach,/Sie besudelt das Reine, sie brütet Frevel aus (wörtl.: wiederkauen), sie bringt das Vermögen durch (wörtl.: erschöpft die Fülle)./Eine schlechte Frau wird zum Sporn für das Verbrechen, zum Zügel für das Gute,/Eine Frau ist ein wildes Tier, ihre Vergehen sind wie Sand [am Meer]./Ich will nicht die gerechten schmähen, die ich segnen muß,/doch da ich muß, beiße ich mit meiner Dichtung diejenigen von der (Denk-)Art der Locusta./Nun wird die schlechte Frau Inhalt meiner Seiten, meiner Rede./Sie [als Person] billige ich immerhin, ihre Taten jedoch verwerfe ich und verfolge sie daher./[...] Tatsächlich ist keine Frau gut, wenn jedoch einmal eine gute Seiten hat./Dann ist ein schlechte Sache gut, denn es gibt so gut wie keine gute Frau." (II, 445-52, 455 s) Locusta ist wahrscheinlich eine Frau aus dem Umfeld Neros, die als Giftmischerin bekannt war, cf. Tacitus, *Annalen* 13, 15. Die Verse 455 s sind von Wulff als ein Autoritätenzitat identifiziert worden, das wohl in Anlehnung an Koh 7,29 entstanden ist und seit dem 7. Jh. in fast identischer Form nachgewiesen werden kann. Im Mittelalter wurde es einem Q. Cicero zugeschrieben (WULFF 1914, 27 s).

eine aggressive Satire hin: *carpere* und v. a. *mordere* sind häufig gebrauchte Kennzeichnungen der verdammenden Satire und werden mit einer typischen Apologie des Satirikers verbunden.³² Eine christliche Wendung erhält die Apologie durch die Erläuterung, es gehe nicht um die Verurteilung der Person (was nur Gott zustände), sondern ihrer schlechten Taten, die verfolgt werden, um den Menschen selbst auf den rechten Weg zurückzuführen.

Auch im weiteren Verlauf macht Bernhard von Cluny umfangreichen Gebrauch von konventionellem Material. So findet man beispielsweise einen Katalog zugrundegelegter Männer³³, das Thema des *cultus/ornatus* und eine Warnung vor der notorischen Untreue der Frauen. Den Schlußpunkt der misogynen Passage bildet eine Warnung vor der Ehe und der Hinweis auf die faktische Unmöglichkeit, eine gute Frau zu finden:

[...] quae bona femina? credite, rara.
 Rarior haec avis, haec nimis est gravis herba repertu.
 Talia mordeo, talia rideo, non sine fletu.³⁴

Erneut wird hier die Anknüpfung an die antike Tradition der Satire signalisiert; zunächst durch einen Rückgriff auf den *rara avis*-Topos aus Juvenals 6. Satire, vor allem jedoch durch die eigentümliche Beschreibung der Emotionen des Satirikers als eine Mischung aus Lachen und Tränen. Da jenes “rideo, non sine fletu” unmittelbar mit dem Begriff *mordere* assoziiert wird, der traditionell die Tätigkeit der Satire bezeichnet, und der gesamte Text jeglicher Ironie oder gar Komik entbehrt, liegt es nahe, *ridere* hier als Verweis auf Horaz’ *ridentem dicere verum* aufzufassen. Somit sind die beiden Autoritäten der lateinischen Satiretradition – ohne explizite Nennung – noch einmal angeführt; die misogyne Passage wird eingerahmt von gattungsspezifischen Signalen, die die misogyne Satire als literarischen Diskurs ausweisen. Innerhalb des so gekennzeichneten Diskurses ist mit dem rhetorisch-emotionalen Habitus des göttlich inspirierten Propheten und der Voraussetzung einer gemeinsamen monastischen Norm bei Sprecher und Publikum auch eine generalisierende und stark aggressive, zugleich jedoch rhetorisch-kunstvolle Rede über Frauen möglich.³⁵

³²Cf. Mühlethalers “discours prophétique injonctif”, MÜHLETHALER 1990a, 277.

³³Diese werden allerdings nur genannt, II, 486-89.

³⁴“[...] welche Frau ist gut? Glaubt mir, kaum eine./Dieser Vogel ist äußerst selten, dieses Kraut ist allzu schwer zu finden./Solches greife ich an (wörtl.: beiße ich), über solches lache ich, wenn auch nicht ohne Tränen.” (II, 538-40)

³⁵Cf. die Ansicht des Herausgebers: “the passage should be viewed less as an example of genuine misogyny, I believe, than a conformity to the tradition of satire” (BERNARDUS MORLANENSIS 1992, “Introduction”, xvii). Pepin nimmt allerdings Bernhards “rideo” für bare Münze und ist erstaunt “[t]hat he found such exaggerations at all funny”. (*ibid.*)

Nachdem wir am Beispiel des Bernhard von Cluny beispielhaft gesehen haben, wie eng die literarische Tradition der Satire und die Misogynie in einer *revue d'Estats* verknüpft sein können, werden wir nun zu den volkssprachlichen *revues d'Estats* übergehen. Gemäß unserer zweifachen Zielsetzung wollen wir auf der Grundlage des gegebenen Textkorpus zum einen die Bedeutung des Modells der ethischen Satire für das volkssprachliche Schreiben herausarbeiten und zum anderen analysieren, unter welchen Bedingungen (Adressat, Normbezug und Schreibmodell) und in welcher Form (misogyn-satirisch oder positiv-didaktisch) die systematische Möglichkeit einer separierten Betrachtung der Frau im Ständeschema oder in seinem Kontext realisiert wird.

5.1 Satire und Misogynie in den volkssprachlichen *revues d'Estats*

5.1.1 Komplementarität von Lob und Tadel in vollausgeprägten Frauenkategorien

In acht der aufgelisteten volkssprachlichen *revues d'Estats*-Texte findet sich eine eigens ausgeprägte Frauenkategorie: im *Livre des manières* von Etienne de Fougères, den *Bibles* von Guiot de Provins und Hugues de Berzé, dem *Roman de Carité* und dem *Roman de Miserere* des Renclus de Molliens, in *Des .iiii. tenz d'aage d'ome* von Philippe de Navarre und in den beiden Werken des Nicole Bozon, *Le Char d'Orgueil* und *Lettre de l'Empereur Orgueil*. Wir beginnen mit zwei paradigmatischen Werken für die Form der altfranzösischen *revue d'Estats*, dem *Livre des manières*, das als erste bekannte *revue d'Estats* in französischer Sprache gilt, und der *Bible* des Guiot de Provins. In beiden Fällen läßt sich feststellen, daß die Frauenkategorie durch eine Dichotomie von Lob und Tadel strukturiert ist, die offenbar als zusammengehörig betrachtet werden. Explizit wird diese Komplementarität bei Nicole Bozon thematisiert, dessen Werke daher ebenfalls in diesem Abschnitt betrachtet werden. Die komplementäre Dichotomie von Lob und Tadel bildet jedoch eine Grundfigur des Frauendiskurses, die uns auch in den übrigen Texten häufig begegnen wird.

* * *

Etienne de Fougères, der sich in Vers 1338 des einzigen erhaltenen Manuskriptes des sog. *Livre des manières* (1174-78) als Autor nennt, ist, ähnlich wie Johannes von Salisbury, ein wichtiger Funktionär unter Henri II Plantagenêt.³⁶ Von 1157-68 ist er als Kaplan des Königs in verschiedenen Kanzleien beschäftigt, und von 1168 bis zu seinem Tod im Jahre 1178 bekleidet er das Amt des Bischofs von Rennes.³⁷

Das *Livre des manières* besteht aus 336 achtsilbigen Vierzeilern, die jeweils auf einen Reim enden, und gibt im Hauptteil einen kritischen Überblick über die Gesellschaft, die in Könige³⁸ (Str. 1-47), Klerus (Str. 48-134), Ritter (Str. 135-168), Bauern (Str. 179-299), Bürger (Str. 201-243) und Frauen

³⁶Bei dem Manuskript handelt es sich um Bibliothèque Municipale d'Angers, MS. 304 (295), datiert auf das erste Drittel des 13. Jahrhunderts; cf. ETIENNE DE FOUGÈRES: *Le livre des manières*. Hrsg. Anthony Lodge. Genève: Droz 1979 (Textes littéraires français), "Manuscrit et éditions", 9.

³⁷Cf. ETIENNE DE FOUGÈRES 1979, "Auteur et date", 13-22. Alle folgenden Zitate sind dieser Ausgabe entnommen.

³⁸Zunächst vermischt mit der Kategorie der Reichen und Mächtigen im allgemeinen.

(Str. 244-313) eingeteilt wird. Anschließend folgt ein kurzes Selbstporträt des Dichter-Ich mit dem Bekenntnis seiner sündhaften Jugend und seiner Furcht vor den drohenden Strafen des Jüngsten Gerichts (Str. 314-327). Das Werk schließt mit einer Anrufung der Heiligen um Beistand (Str. 328-336).

Der (lateinisch gebildete) Dichter spricht mit seinem volkssprachlichen Werk ein breites Publikum an, das, wie eine Apostrophe an die Gräfin von Hereford vermuten läßt (Str. 302 ss), wohl auch dem höfischen Bereich entstammt. Dementsprechend vertritt der Sprecher eine pragmatische Ethik, die an die Situation der jeweiligen Gesellschaftsgruppe angepaßt ist.³⁹ Als Quelle seines Wissens stellt er die eigene Erfahrung in den Vordergrund. Autoritäten werden maßvoll eingesetzt und nicht als abstrakte Sentenz zitiert, sondern, ähnlich wie in der Predigt, in Form eines Exempels oder einer Argumentationsstütze auf den jeweiligen Fall bezogen.⁴⁰

Auch in der Frauenkritik geht Etienne de Fougères von “aktuellen Nachrichten” aus, die ihm zugetragen worden sind, und weist damit seine Rede als *discours d’actualité*⁴¹ aus:

[D]es domes et des demeselles,
des chanbereres, des aneles,
des meschines et des pucelles
m’a l’en asez conté nouvelles. (Str. 244, 973-6)

In dieser Eröffnung wird bereits deutlich, daß die Kritik der Frauen ausschließlich auf die weltliche Gesellschaft bezogen ist, wobei die potentiellen Ziele der Kritik konkret benannt und unterschieden werden: adlige Damen und Fräuleins sowie nichtadlige Zofen, Mägde, Mädchen und junge Frauen⁴². In der Durchführung beschränkt sich Etienne schließlich auf die Kritik adliger Damen: “quar d’illoc sordent les haïnes,/les meslees et les ravines.” (Str. 245; 977 ss)

Für die Gruppe der adligen Damen gilt in besonderem Maße das Ideal der guten Ehefrau, da die gesellschaftliche Funktion einer Adligen wesentlich in der Aufrechterhaltung und Stabilisierung der genealogischen Linie besteht. Die Pflichten der Ehefrau und insbesondere ihre Mißachtung stehen somit

³⁹So werden z. B. die Bauern mit einigem Verständnis für ihr beschwerliches Leben zum Langmut und zum Zuhlen der *dîme* ermahnt, cf. Str. 170-200.

⁴⁰Z.B. gibt die *vanitas*-Reflexion des *Ecclesiastes* den Anstoß für die Kritik des Reichen, Mächtigen und sodann des Königs, und die Bauern sollen durch das Exempel von Kain und Abel davon abgehalten werden, die *dîme* zu unterschlagen.

⁴¹Cf. *supra*, Anm. 2.2.

⁴²*Meschine* kann sowohl “Dienerin” als auch “(adlige) junge Frau” bedeuten; ebenso kann “pucelle” neutral als “junge Frau” (evtl. mit dem Gedanken der Jungfräulichkeit) oder auch als “Dienerin” verstanden werden (cf. TOBLER, Adolf und Erhard Lommatzsch (Hrsg.): *Altfranzösisches Wörterbuch*. Wiesbaden: Steiner 1925 ss, s. v. *meschin*).

bei Etienne de Fougère im Zentrum des Interesses. Als Laster der Damen werden insbesondere Untreue, Ehebruch und *lecherie* genannt, wobei letzteres als eine übermäßige Neigung zu Sinnlichkeit und Ausschweifung verstanden wird, die auf mangelnde sinnvolle Betätigung und ein Übermaß an *otium* zurückgeführt werden:

Riche dome qui heit conoille
 ne teist ne file ne traoille,
 ne barate ne ne treboille
 de tote cure se despoille,
 fors de sei faire belle et gente
 et sei peindre blanche ou rovente,
 et dit que mal fut sa jovente,
 si en amor ne met entente. (Str. 264 s, 1053-60)

Die Verblendung der adligen Dame äußert sich hier in Phrasen, die eine Aneignung der höfischen Liebesdichtung zu verraten scheinen, welche den Selbstwert der weltlichen und sinnlichen Liebe propagiert. Die törichte Dame, die nicht zwischen Literatur und Wirklichkeit zu unterscheiden weiß, nimmt diese Verabsolutierung der Liebe ernst und richtet ihr Leben nach einem Scheinwert wie demjenigen der Schönheit aus. Mit einer solchen Einstellung, so fährt Etienne fort, ist die eheliche Treue in ständiger Gefahr, so daß im Falle einer Schwangerschaft häufig unklar ist, ob der Ehemann tatsächlich Vater des Kindes ist. Auf diese Weise wird die Existenz der Adelsklasse gefährdet, denn die Vermischung der Adelslinien mit 'niedrigem' Blut bedeutet den Verfall ihrer Tugenden und somit den Verlust ihrer Daseinsberechtigung.⁴³

Die frauenkritische Passage schließt mit einer Verurteilung weiblicher Homosexualität (Str. 275-80), die natürlich ebenfalls im Widerspruch zu der gewünschten Rolle der Frau als treuer Ehefrau und zuverlässigem Glied einer genealogischen Reihe steht.⁴⁴ Es folgt ein Übergang zum Frauenlob, das als notwendige Ergänzung zu der negativen Darstellung gesehen wird:

Asez vos ai dit et conté
 quel honte fet cor dehonté;

⁴³Cf. Str. 270-74. Der Vorwurf taucht bereits in Juvenals 6. Satire auf und kann wohl als Gemeinplatz der Frauenkritik gelten. Durch die Vaterschaftsthematik wird deutlich, daß die Kontrollierbarkeit sexueller Beziehungen auch als gesellschaftstragendes Prinzip fungiert. Cf. auch BERNARDUS MORLANENSIS 1992, II, 521-62, aber auch, im Gegensatz dazu, Guiot de Provins und *De qoi vienent li traïtor et li mauvés*, *infra*, 82 und 118.

⁴⁴Männliche Homosexualität wird in der altfranzösischen Literatur weit häufiger thematisiert als weibliche, obwohl man in Juvenals 6. Satire dafür ein Vorbild finden konnte. In dem hier untersuchten Korpus findet sich die Kritik der lesbischen Liebe noch im *Tournoiement d'enfer*, 1711-18.

mes a petit sera conté
si ne redi de lor bonté. (Str. 281, 1125-8)

Frauenkritik alleine würde als einseitige und unvollständige Darstellung des Gegenstandes “gering geachtet”; die Publikumserwartung ist also offenbar auf ein komplementäres Schema von Lob und Tadel ausgerichtet. Dementsprechend fährt Etienne mit einem Lob der Ehe und der guten Ehefrau fort, wobei hier konkret die Gräfin von Herefort als Vorbild genannt wird. So wird der Bezug auf eine Sprecher und Publikum gemeinsame aktuelle Erfahrungswelt auch in dem positiven Teil der Abhandlung hergestellt. Als christlicher Seelenhirte, der die Sünde haßt und nicht den Sünder, bittet der Erzähler am Ende um Gottes Gnade für gute und schlechte Frauen:

Dex bone fame en bien meintienge,
la fole aveit et la meintienge
et li otreit que se contienge
si que peiz et pardon li vienge. (Str. 313, 1249-52)

Retrospektiv wird sodann noch einmal die didaktische Strategie des Textes formuliert:

[D]e plusors gent ai dit l’afeire,
quë il font et qu’il devient fere,
que lor est bon et que contraire [...]. (Str. 314, 1253-5)

Die Analyse der tatsächlichen (verwerflichen) Situation (“quë il font”) wird dem Ideal (“qu’il devient fere”) gegenübergestellt, und zwar mit einem Bezug auf moralische Kategorien (“bon” – “contraire”), die möglichst auf den persönlichen Fall angewandt werden sollen (“que *lor* est bon”). Die Beschreibung der sündhaften Realität hat dabei durchaus den Charakter einer teils aggressiven, teils verlachenden Satire. Diese ist jedoch eng in ein komplementäres Modell ethischen Sprechens eingebunden, in dem die positive Moraldidaxe ein gleichrangiges Gegengewicht bildet.

Dies gilt insbesondere für die Kategorie der Frauen, in der die Trennung zwischen negativem und positivem Teil besonders deutlich ist. Stilistisch wirkt die Frauenkritik durch eine einfache und direkte Ausdrucksweise, die in einzelnen Passagen auch drastische Ausdrücke verwenden kann.⁴⁵ Insgesamt ist die Beschreibung der unerhörten Zustände jedoch eher neutral gehalten

⁴⁵So z. B. die Verurteilung der Sexualität “encontre Nature” (zunächst allerdings noch allgemein für Männer und Frauen formuliert): “Celui deit l’en a chiens huer,/pieres et bastons estrüer;/torchons li devreit [l’en] rüer/et con autres gueignons tüer.” (Str. 276, 1101-4).

und zeichnet sich nicht durch betonte Emotionalität aus. Wenn bisweilen Bezüge zu frauenkritischen Autoritäten⁴⁶ festzustellen oder anzunehmen sind, so werden diese jedoch nicht explizit gemacht und gegenüber einem allgemein zugänglichen Erfahrungswissen in den Hintergrund gestellt, wie es der Situation des Sprechens zu einem breiten Publikum entspricht.

* * *

Ein expliziterer Hinweis auf die Weiterführung satirischer Traditionen läßt sich in den poetologischen Bemerkungen der *Bible* des Guiot de Provins feststellen. Guiot ist im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts zunächst als höfischer Dichter bekannt, der nach eigener Aussage u. a. von Richard Löwenherz und Friedrich Barbarossa protegiert worden ist.⁴⁷ Um 1194 tritt er ins Kloster ein; zunächst als Zisterzienser in Clairvaux, später wechselt er nach Cluny. Dort ist zwischen 1204 und 1209 die *Bible* entstanden, die als sein Hauptwerk gilt.⁴⁸ Es handelt sich um eine *revue d'Estats* in 2686 fortlaufend paarweise gereimten Achtsilbern, die im Mittelalter recht erfolgreich gewesen und auch literarisch rezipiert worden ist.⁴⁹ Die Bezeichnung *bible*, unter der das Werk bekannt geworden ist, ist dabei Bestandteil eines poetologischen Programms, das Guiot im Prolog seines Werkes ausführt:

Du siecle puant e orible
m'estuet commencer une bible
por poindre, et por argoilloneir,
et por grant exemple doner.
Se n'iert pas bible losangiere
mais fine et voire et droituriere.
Mireors iere a toutes gens
ceste bible [...]. (1-8)

⁴⁶Juvenal (cf. *supra*, Anm. 44), aber auch Ovid (Str. 263) und die kurze Nennung einiger klassischer Exempel schlechter Frauen in Str. 248.

⁴⁷Für eine ausführliche Liste der Gönner cf. *Bible Guiot*, 313-482 und 491 s; GUIOT DE PROVINS: *Oeuvres*. Hrsg. John Orr. Repr. der Ausg. Manchester-Paris 1915. Genève: Slatkine 1974, 19-25. Alle folgenden Zitate sind dieser Ausgabe entnommen.

⁴⁸Cf. GUIOT DE PROVINS 1974, Introduction, xi-xvii.

⁴⁹Außer bei seinem direkten Nachahmer Hugues de Berzé u. a. auch bei Gautier de Coincy, cf. LANGLOIS, Charles-V.: *La vie en France au Moyen Age d'après quelques moralistes du temps*. 2. Aufl. Paris: Hachette 1911, 58. Neben den beiden noch erhaltenen Manuskripten aus dem 13. Jahrhundert (Bibl. Nat. ff. 25405, eine umfangreiche Sammlung lateinischer und französischer Werke verschiedener Genera, u. a. das *Miserere* des Renclus de Molliens, und Bibl. Nat. ff. 25437, das neben der *Bible* Guiots *Armure du chrétien* und zwei kurze fromme Gedichte enthält) sind fünf weitere bekannt, u. a. eines, das 1274 von der Inquisition bei einem als Albigenser angeklagten Bernard Baranhon gefunden wurde, der außerdem eine *Vita Sancti Brandani* auf Latein mit sich führte. (GUIOT DE PROVINS 1974, Introduction, xxxiii)

Bible ist hier die allgemeinste Bezeichnung für das vorliegende Werk; sie wird näher spezifiziert in Hinblick auf ihren Inhalt (“Du siecle puant e orible”) und ihre Funktion (“por poindre et por argoilloneir,/et por grant exemple doner”). Eine *bible* kann als solche offenbar entweder lügnerisch oder wahr sein – wobei das vorliegende Werk natürlich als wahr bezeichnet wird (“fine et voire et droituriere”). So ist der Ausdruck *bible* zunächst zwar wie das griechische βιβλος als allgemeine, unbestimmte Bezeichnung für ein schriftliches Werk zu verstehen, man kann jedoch davon ausgehen, daß die Assoziation mit dem Parallelausdruck *Bible* im Sinne von Heiliger Schrift mitbeabsichtigt ist, um Autorität und Wahrheit zu suggerieren.⁵⁰ Als alternative Bezeichnung erscheint der Begriff *mireors*, der als Gattungsbezeichnung geläufiger ist: Zum einen kann man an die karolingischen *Specula* denken, die Batany zu den frühen Formen der mittelalterlichen Tradition von *revues d’Estats* zählt,⁵¹ und zum anderen an die enzyklopädischen *Specula* des 13. Jahrhunderts. Der Begriff des Spiegels wird jedoch auch in didaktischen Texten für die Bibel in ihrer Funktion als Anleitung zur Selbsterkenntnis benutzt: Jacobus de Vitriaco empfiehlt beispielsweise Nonnen die Bibel als Spiegel, in dem sie sich betrachten sollen,⁵² und Abaelard legt sie Heloisa mit den Worten ans Herz: “Speculum animae Scripturam sacram constat esse, in quam quilibet legendo vivens, intelligendo proficiens, morum suorum pulchritudinem cognoscit, vel deformitatem deprehendit: ut illam videlicet augere, hanc studeat remove.”⁵³ Zugleich kann allerdings, wie P. Eberle gezeigt hat, die Idee des Spiegels auch für eine Konzeption der Satire verwendet werden, die die Facetten einer komplexen Realität gegeneinanderstellt und, auch durch bewußte Verzerrung, neu wahrnehmbar macht.⁵⁴

⁵⁰Entsprechendes gilt für die Verwendung der Bezeichnung *évangile* für das satirische *Evangile aus fames*, das wir später behandeln werden (*infra*, Kap. 6.2).

⁵¹BATANY 1979, 233 ss.

⁵²Cf. *Ad moniales nigras* I = *Sermones vulgares* Nr. 26, Abschnitt 10; LONGÈRE, Jean: “Quatre sermons *Ad religiosas* de Jacques de Vitry.” In: PARISSE, Michel (Hrsg.): *Les religieuses en France au XIIIe siècle*. Table ronde organisée par l’Institut d’Etudes Médiévales de l’Université de Nancy II et le C.E.R.C.O.M. (25-26 juin 1983): Presses Univ. de Nancy 1985, 243.

⁵³“Die Heilige Schrift ist ein Spiegel der Seele. Wer in ihr liest, der weiß erst, was leben heißt, wer sie versteht, dem erwächst die Frucht des Verständnisses; der Spiegel zeigt ihm die Trefflichkeit seines Wandels, um ihn auf diesem Weg fortschreiten zu lassen, er zeigt ihm auch die Verwerflichkeit seines Wandels, um ihn zur Umkehr zu bringen.” [ABAE-LARD] PETRUS ABAELARDUS: *Opera*. Hrsg. Victor Cousin. Reprint der Ausg. Paris 1849. 2 Bde. Hildesheim/New York: Olms 1970, I, 205. Deutsche Übersetzung: ABAELARD [PETRUS ABAELARDUS]: *Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa*. Heidelberg: Lambert Schneider 1979 (Sammlung Weltliteratur), 348 s.

⁵⁴Cf. EBERLE, Patricia J.: “The Lover’s Glass. Nature’s Discourse on Optics and the Optical Design of the *Romance of the Rose*.” In: *University of Toronto Quarterly* 46

Inhalt und Funktionsbeschreibung von Guiots *Bible/Miroir* entsprechen in jedem Fall dem Modell der ethischen Satire: Zum einen wird Schändliches und Häßliches zum Gegenstand gemacht und zum anderen wird die Funktion in einer typischen Verbindung von kritisch-aggressivem (“poindre”, “argoilloneir”) und vorbildhaft-normativem (“grant exemple doner”) Aspekt konzipiert, wobei zur Rechtfertigung der Aggressivität auf den Wahrheitsgehalt verwiesen wird.⁵⁵ Darüber hinaus soll der Text jedoch auch Unterhaltungsfunktion haben; die ethischen Inhalte sollen auf angenehme Weise transportiert werden:

blasmer vodrai et disprisier,
et ce que je dovrâi prisier
per dis plaisans sens viloignie. (31-33)

In der Praxis äußert sich dies in einer Mäßigung in Ton und aggressiver Haltung, die wohl verhindern soll, trotz aller Wahrheitsbeteuerungen doch dem Vorwurf der *médissance* ausgesetzt zu werden. Zur Befestigung der Autorität des Sprechers wird zusätzlich auf eine göttliche Inspiration verwiesen: “[...] de Deu et de raison muet/ce que je vuel mostrer et dire.”⁵⁶ Als Vorbilder für den Satiriker werden außerdem aber auch die “nobles clers paiens” oder “Philosophen” (45 ss) genannt, von denen u. a. Terenz, Platon, Seneca, Aristoteles, Vergil, Sokrates, Diogenes, Boethius und Horaz explizit erwähnt werden (74-83). Neben ihrer persönlichen Integrität weist ihre Tätigkeit als Morallehrer sie als geeignete Modelle aus:

Li philosophes tel estoient
que a nulle rien n'entendoient
miaux qu'a bien dire, et a reprendre
les malvais vices; qui entendre
voldroit lor mos et lor biau dis
ja jor ne seroit desconfis
s'il les avoit en remembrance. (95-101)

(1976/77). Als mögliche Quellen für diese Auffassung der Satire identifiziert Eberle Nigel Longchamps *Speculum stultorum*, die optischen Theorien von Robert Grosseteste und das erste Buch von Senecas *Naturales quaestiones* (*De ignibus in aere*).

⁵⁵Cf. auch *Bible* 587-94.

⁵⁶*Bible Guiot*, 10 s. Dies kann allerdings auch als eine Art Bescheidenheitstopos aufgefaßt werden, da Guiot wenig später erklärt:

Or me gart Deus mon esperit!
que de lui muevent li boin dit
et tuit li boin enseignement [...]. (23-25)

Hiermit schließt der Prolog der *Bible*, und man erwartet nach dieser Ankündigung einen philosophischen Diskurs mit starkem Bezug zur Antike. Nichts dergleichen ist jedoch der Fall. Explizite Autoritätenzitate fehlen gänzlich, und der Sprecher berichtet und klagt aus der Perspektive des Augenzeugen und teilweise selbst Betroffenen. Er wählt dabei einen sehr persönlichen, emotional gefärbten Ton, der von ungehaltenem Zorn über nostalgische Klage bis zur (Selbst-)Ironie reicht.⁵⁷ Das ethische Ideal ist dabei durchaus gemäßigt und besteht eher in allgemeiner Rechtschaffenheit und Pflichtbewußtsein als in strenger Askese und Weltabgewandtheit.⁵⁸

Das Werk ist – nach dem bereits untersuchten Prolog (1-101) – in zwei Teile gegliedert: eine Kritik der Fürsten, also der weltlichen Macht (102-554), und eine weit umfangreichere Klerikerkritik (555-2686), der ein eigener Prolog vorangeschickt wird (555-620) und in der Rom (621-786), die Hierarchie des säkularen Klerus⁵⁹ und die wichtigsten monastischen Gruppen der Zeit abgehandelt werden⁶⁰. Anschließend findet sich die Kategorie der Frauen, insbesondere Nonnen und Laienschwestern (2091-2270). Zum Schluß werden die Vertreter der verschiedenen universitären Fakultäten betrachtet: Theologen (2092-2400), Juristen/Advokate (2401-2522) und Ärzte (2523-2686).

Aus der Gliederung läßt sich ersehen, daß die Frauenkategorie bei Guiot de Provins in diejenige der Kleriker eingeordnet ist. Von adligen Frauen ist nur nebenbei die Rede, und sie werden ausschließlich lobend erwähnt. Dies gilt sogar in einem Kontext, der, wie wir bei Etienne de Fougères gesehen haben, durchaus frauenkritische Topoi hervorbringen kann. Bei einer Kritik der Degeneration des Adels durch die Vermischung mit niedrigem Blut beschränkt Guiot die Verantwortung ausdrücklich auf die Väter:

Je ne voldroie estre blasmez
des dames; saves lor honors
lou dis; mais des engendreors me plain [...]. (150-3)

In Zusammenhang mit der Abhandlung über die monastischen Orden findet sich dagegen neben der Kritik einiger Verhaltensweisen von Nonnen und Laienschwestern auch eine misogynne Satire mit generalisierender Tendenz. Die Passage wird eingeleitet mit dem Topos der Unbegreiflichkeit der Frau, die

⁵⁷Letzteres z. B. beim Vergleich der 'höfischen' Augustinerregel mit der strengen Cluniazenserregel, die der Sprecher ablehnt mit der Begründung: "j'aim muez vivre que morir!" (1694).

⁵⁸Bezeichnend hierfür ist z. B. *Bible Guiot*, 2181: "li boin cuer, se sont li mostier".

⁵⁹Bischöfe, Erzbischöfe, Priester, Kanoniker (787-1042).

⁶⁰Benediktiner (1043-1186); Zisterzienser (1187-1326); Kartäuser (1327-1440); Grandmontenser (1441-1578); Prämonstratenser (1579-1632); regulierte Chorherren (1633-1694); Templer (1695-1788); Hospitalier (1789-1926); Laienbrüder der Hospitalier von Saint Antoine, insbes. Kapuziner von Puy (1927-2090).

den Sprecher zögern läßt, sich dem Thema zu widmen: “Li plus saige sont es-garei/de femme jugier et reprendre,/por ce dout je molt a enprendre/de dire lor vie et lor estre.” (2094-97) Es folgt eine Ansammlung misogynyer Topoi, die ihre Unbeherrschbarkeit, Falschheit, Leichtfertigkeit, Wechselhaftigkeit, Neigung zu Betrug und Tyrannei gegenüber Männern anklagen, inklusive der kurzen Nennung klassischer negativer Exempel wie Salomo, Konstantin und Samson (bis 2128). Am Ende dieser traditionell anmutenden Tirade kehrt der Sprecher jedoch zum Unbegreiflichkeitstopos zurück und betont erneut – als hätte er das Thema noch nicht angeschnitten – wie schwer es ihm fällt, etwas Substantielles über Frauen auszusagen:

je n'en vis onques nulle escolle
dont li maistres ne fussent fol.
Se je longement en parol
je reserai par fols tenus,
mais, quant je m'i sui embatus,
dire m'estuet ce que j'en sai,
si que tout en sui en esmai. (2142-48)

An diese Ankündigung schließt sich ein Abschnitt an, der ausschließlich der Kritik von Nonnen und Laienschwestern gewidmet ist. Das “Wissen” des Sprechers (“ce que j'en sai”) scheint sich also auf diesen eingeschränkten Bereich zu beziehen. Die vorangegangenen Allgemeinaussagen in der Art der generalisierenden Misogynie bergen hingegen die Gefahr, denjenigen, der sie verbreitet, als “fols” hinzustellen – sei es wegen des an sich unerfaßbaren Gegenstandes oder auch wegen der unernsten Natur der Aussagen selbst. In jedem Fall distanziert sich der Sprecher von der angeführten Form der allgemeinen Misogynie, die seinen Ansprüchen an Wissen und Wahrheit offenbar nicht genügt und für die er daher keine Verantwortung übernehmen möchte. Die Rede über Frauen, die er sich uneingeschränkt zueigen macht, ist anderer Natur. Sie ist nicht nur von vornherein in ihrem Gegenstand eingeschränkt, sondern vermeidet auch eine offene und allgemein formulierte Anklage der Frauen. Letztlich wird dabei in erster Linie der Gedanke kritisiert, Frauen eine asketische Moral aufzuerlegen, für die der Sprecher sie (wie sich selbst) nicht geeignet hält:

Qui fist nonnain, qui fist converse
molt fist ordre fiere et enverse.
Comment tient nette sa maison
femme sens loaul compaignon? (2149-52)

Dieser Vorwurf wird im folgenden mit Hilfe fortgesponnener Metaphern um die Begriffe “Saubерkeit” (= sexuelle Reinheit) und “Einlösen einer Schuld”

(= natur- bzw. triebgemäßes Verhalten) eher verschleiert als ausgeführt. Schließlich wird er durch positive Gegenbeispiele konterkariert, die allerdings ausschließlich im Bereich der religiösen Idealfiguren (Maria, Magdalena und verschiedene Heilige) liegen und wohl ebenfalls eher als Zugeständnis an die Tradition zu betrachten sind. Die positive Passage (2217-266) ist dabei länger als die generalisierend-negative Passage zu Beginn. Die Frauenkritik schließt entsprechend dem satirisch-didaktischen Ziel des Werkes mit der Aufforderung zum Lob der guten und zur Kritik der schlechten Frau: “molt doit [on] amer les meillors/et bien repandre les peors” (2269 s).

Der *litteratus* Guiot de Provins erweist sich somit sowohl in bezug auf seine poetologischen Konzepte als auch auf seine Behandlung der Frauenkategorie als kreativer Verarbeiter traditioneller Modelle. Mit dem Konzept seiner *Bible/Miroir* knüpft er nicht nur begrifflich an verschiedene Traditionen der Verbindung von ethischer Belehrung und satirischer Verdammung an, er kombiniert zudem die Autoritätsmodelle des prophetischen und philosophischen Diskurses und bleibt dennoch für ein breites Publikum rezipierbar. Die asketische Tradition der generalisierenden misogynen Satire wird in diesem Kontext zitiert und zugleich zurückgewiesen. Ihr kommt also nicht einmal, wie bei Johannes von Salisbury, der Status eines *ridentem dicere verum* zu. Um ein *verum* garantieren zu können, kann der Sprecher nicht mehr allein aus den Quellen der Tradition schöpfen, sondern muß sie an seine volkssprachliche Diskurswelt adaptieren. Hierzu gehören offenbar die bei Etienne de Fougères beobachteten Faktoren: neben einer Betonung der moraldidaktischen Ausrichtung und der Konkretisierung und Einschränkung des Gegenstands der Kritik vor allem die solide Einbettung der frauenkritischen Anteile in ein komplementäres Schema von Lob und Tadel.

* * *

In einer anderen Weise läßt sich die Komplementarität von positivem und negativem Frauendiskurs auch bei Nicole Bozon beobachten. Der Franziskaner Nicole Bozon, der Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts in der Gegend von Nottingham lebt und schreibt, ist v. a. bekannt durch seine *Contes moralisés*, eine popularisierende Sammlung von Exempeln in der Volkssprache, die auch ins Lateinische übersetzt worden ist. Seine Frauensatire ist jedoch in zwei allegorischen Werken enthalten, *Le Char d'Orgueil* und *Lettre de l'empereur Orgueil*.⁶¹

Die mit 324 Versen recht kurze *Lettre de l'Empereur Orgueil* folgt einem einfachen Schema, das die allegorische Grundidee des zum Weltherrscher personifizierten Orgueil mit einem differenzierten Ständeschema verbindet: In

⁶¹ Benutzte Ausgabe für alle folgenden Zitate: NICOLE BOZON: *Deux poèmes de Nicholas Bozon*. Hrsg. Johan Vising. Göteborg: Elander 1919.

einer verkehrten Welt, in der jedermann der Sünde huldigt, verfaßt der Herrscher Orgueil Sendschreiben an die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, in denen er sie auffordert, die für sie spezifischen Laster zu praktizieren. Alle unterwerfen sich willig diesen Forderungen, unter anderem auch adlige Frauen und einfache Ehefrauen.⁶² An die adligen Frauen ergeht dabei die Aufforderung, ihr Haus teuer auszustatten und lange Schleppen zu tragen, während den Matronen aufgetragen wird, stets um ihren Platz in der Kirche zu kämpfen – was für die Edelfrauen aufgrund ihrer 'höfischen' Sitten ausgeschlossen ist. Eine explizite Verurteilung dieser Verhaltensweisen erfolgt nicht; die ironische Grundanlage, die durch die Inversion des Normensystems in der Rahmenidee der verkehrten Welt begründet ist, wird bis zum Ende nicht durchbrochen, so daß der Normstandpunkt des Orgueil als einzig möglicher dargestellt wird. Erst in den letzten Versen wird die Ironie der Darstellung deutlich, dadurch daß der Sprecher darauf hinweist, daß die Unterwerfung unter die Herrschaft des Orgueil auch von einem anderen Normstandpunkt aus betrachtet werden kann: "[...] une chose vous ert aperet/Ke fou se tendra ke meuz le seert" (319 s). Ein abschließendes Gebet, in dem der Sprecher Gott darum bittet, die Welt von Orgueil zu befreien, macht deutlich, daß nur jene letzte Norm als wahre, wirkliche und mit der christlichen übereinstimmende zu betrachten ist, wogegen die Welt der Herrschaft des Orgueil eine literarisch inszenierte ist, deren Ironie eine ethische Reaktion herausfordern soll.⁶³ Damit wird eine Möglichkeit geschaffen, die verurteilende Aggressivität der Satire nicht mehr direkt durch den Sprecher auszudrücken, sondern durch die literarische Technik der Ironie erst in der Interpretationsleistung des Rezipienten entstehen zu lassen. Diese Art der ethischen Satire wird durch ihre literarische Darstellungsform getragen und benötigt keine umfangreichen Apologien und Wahrheitsbeteuerungen.

In *Le Char d'Orgueil* entwickelt Nicole Bozon außerdem einen Modus der Satire, in dem er Schreibart und Inhalte der traditionellen, normorientierten und verdammenden Satire mit dem Entwurf einer Handlung unterlegt: Eingebettet in eine Allegorese des Wagens der Königin Orgueil werden in den Strophen 65-84 Elemente des typischen Tagesablaufs einer eitlen Frau geschildert.

⁶²Im einzelnen werden folgende Stände genannt: Kurie (13-84), Königshof (85-94), weltliche Justiz der Fürsten (95-116), Prälaten (117-126), *bacheliers* (junge Adlige ohne Rang) (127-42), *vavassours* (kleine Lehnsleute) (143-54), Knappen (155-62), adligen Frauen (163-78), Mönche (179-210), Kapläne (211-242), Landleute (243-54), einfache Frauen (255-72) und Diener bei Hofe (273-94).

⁶³Ähnlich verfährt eine der frühesten volkssprachlichen narrativen Allegorien, *Le Songe d'Enfer* von Raoul de Houdenc. Hier wird der Rahmen, innerhalb dessen die Ironie der verkehrten Welt aufgebaut wird, allerdings durch eine Traumfiktion gesetzt.

So entfaltet sich ein Bilderbogen pittoresker Szenen, die v. a. die Gesellschaft der Frauen bei einem Fest zeigen: Bei jeder Gelegenheit begutachten sie sich gegenseitig und brüsten sich mit teurer Kleidung (65 s); vor dem gemeinsamen Mahl halten sie bereits Gelage in den Privatgemächern der Frauen ab und versuchen, sich gegenseitig Geheimnisse zu entlocken (67-71). Im Festsaal benutzen sie ebenfalls jede Gelegenheit zu schwätzen und tun alles, um die Aufmerksamkeit auf ihre wertvolle Ausstattung zu lenken (72-76). Anschließend ziehen sie sich wieder in die Privatgemächer zurück, um bei Handarbeiten zu klatschen und Geschichten zu erzählen (77-80). Zu Hause verwandeln sich die aufgeputzten weiblichen Festgäste dann wieder in unansehnliche “bestes” (81), so daß sie sich erst wieder mühsam herrichten müssen, wenn sie das nächste Mal ausgehen (82), wofür stets neue Kleidung verlangt wird:

Mes que lor atyl ja si ben ne soyt fest,
 Quant une foyz est veu, nule ren lor plest.
 Tel est ore envye e taunt de orgul crest,
 Ke la povere cheytive la riche contrefest. (Str. 84, 333-6)

Das geschilderte Sittenporträt der Frau erscheint zunächst als Digression, wird jedoch fortgeführt in einer Allegorese der Pferde des Wagens der Königin Orgueil, die mit verschiedenen Eitelkeiten der Frau in Verbindung gebracht werden (85-88). Am Ende gibt schließlich der Erzähler einen moralischen Kommentar zum Geschilderten: Drohend weist er darauf hin, daß der Schmuck der Frauen nicht nur für den, der ihn gekauft hat, teuer war, sondern auch die Besitzerinnen teuer zu stehen kommen wird (89). Die prophetische Drohgebärde, die der satirischen Tradition entspricht, wird allerdings sogleich durch den Sprecher relativiert:

Jeo ne su pas encountre q'eles ne poent user
 E plates e perles e paon de meniver,
 Mes la trespassent trop quant unt le cors si cher,
 Ke taunt de tens si gastount pur la char aourner. (Str. 90, 357-60)

Die traditionelle Kritik des *cultus/ornatus* steht also bei Nicole Bozon nicht im Dienste einer elitären, asketischen Ethik. Er wendet sich nicht einmal generell gegen den Gebrauch teurer Schmuckgegenstände, sondern will durch seine satirische Karikatur nur eine übermäßige Sorge für körperliche und weltliche Dinge verhindern. Die Sinnlosigkeit einer solchen ausschließlichen Hinwendung zum Diesseits wird am Ende durch ein *memento mori* deutlich gemacht (91 s).

Nicole Bozon nutzt also in der Frauenpassage des *Char d'Orgueil* die Topoi der klerikalen Moraldidaxe ebenso wie diejenigen der misogynen Satire,

verbindet diese jedoch über die Konstruktion eines detachierte beobachtenden und wenig aggressiven Erzählers zu einer unterhaltsamen und dennoch normbetonten narrativen Satire. Funktion und Inhalt des gesamten Werkes werden dementsprechend wie folgt beschrieben:

Qui vodra cest escrit sovent regarder,
 Il en avera matire de sei confesser,
 Kar tote manere de peché poez issy trover,
 Fors qe soule priveté qe ne fet pas a counter. (Str. 139)

Le Char d'Orgueil ist als eine Art Beichtspiegel konzipiert, in dem sich der Einzelne wiedererkennen können und dadurch zur moralischen Einsicht und Reue angehalten werden soll. Dies wird im größten Teil des Werkes durch die Technik der Allegorese geleistet, die mit Hilfe der Wagenmetapher einzelne Sünden, mit denen bestimmte Gruppen oder Individuen die Hauptsünde Orgueil 'befördern', analysiert. So wird auch das Ständeschema in den Strophen 108-134 in die Sündendidaxe integriert. Die Frauensatire löst sich jedoch vom Schema der Allegorese und entwirft statt dessen eine Narration von so großer Selbständigkeit, daß sie auch als getrennte Dichtung mit eigenem Titel überliefert werden konnte.⁶⁴ Wirklich Anstößiges enthält sie nicht, das programmatisch angekündigte *decorum* des Erzählens bleibt gewahrt.

Dennoch fehlt auch bei Nicole Bozon nicht ein komplementäres Element zur misogynen Satire: Ein 234 Verse umfassendes Frauenlob « De bone femme la bounté », das in einem Manuskript mit anderen Werken von Nicole Bozon überliefert ist, bezieht sich explizit auf die Satire des *Char d'Orgueil* und die Reaktionen, die das Werk angeblich hervorgerufen haben soll:

Pur un char q'ay charpenté
 Ou tut le mounde i est entré,
 Haut et bas,
 Une feme fut coroucée,
 Et si n'oust il fors verité
 Et beau solas.⁶⁵

Angesichts der für den Satiriker stets zu erwartenden kritischen Reaktion, die bezeichnenderweise als Einzelfall dargestellt wird, greift der Sprecher auf traditionelle Elemente der Apologie von Satire und Literatur im allgemeinen

⁶⁴Der Herausgeber J. Vising weist darauf hin, daß in MS London, British Museum Roy. 8 E. XVII die Frauensatire des *Char d'Orgueil* unter dem Titel *La geste des Dames* enthalten ist (cf. NICOLE BOZON 1919, xi).

⁶⁵Str. 2, 7-12. Verwendet wurde die Ausgabe NICOLE BOZON: *Contes moralisés*. Hrsg. Lucy T. Smith und Paul Meyer. Paris: Didot 1889, xxxiii-xli.

zurück: Vor allem die inhaltliche Wahrheit, aber auch ein deutlich formulierter Unterhaltungsanspruch (“solas”) rechtfertigen zunächst die als Provokation empfundene misogynie Satire. Die Wahrheit der satirischen Misogynie schließt jedoch nicht aus, daß ihr Gegenteil ebenfalls wahr sein kann:

De bone femme la bounté
 Vorroy byen que fust counté
 Si ce peüsse.
 Jeo fuse a blamer pur verité
 Si jeo celasse lour bounté
 Et me teüsse. (Str. 1, 1-6)
 [...]
 Unkes n’entendy revyler
 Famme qe deusse taunt amer
 A bon droyt.
 Bone famme doit hom pryser,
 Et pur autre doit hon prier
 Que meuth ly soit. (Str. 3, 13-18)

Die komplementäre Wahrheit von Frauensatire und Frauenlob ist also mehr als nur ein apologetischer Topos. Sie weist hin auf eine diskursive Konzeption von Weiblichkeit, die den klerikalen Autoren der volkssprachlichen *revues d’Estats*, die eine eigene Frauenkategorie besitzen, offenbar geläufig ist: Wie kein anderer Gegenstand erscheint sie gebunden an ein Wechselspiel von Rede und Gegenrede, das ein Spektrum heterogener Teildiskurse von der generalisierenden Verdammung über die Kritik einzelner Fehler bis hin zum emphatischen Lob umfaßt, die aufeinander verweisen, aber nicht in einer Synthese zusammengeführt werden.

5.1.2 Ethische Satire als Modell eines Laien-Diskurses

In den *revues d’Estats* von Etienne de Fougères und Guiot de Provins haben wir festgestellt, daß der Wahrheitsanspruch der dargestellten Inhalte theoretisch durch einen Verweis auf persönliche Erfahrung statt auf schriftliche Autoritäten und Traditionen gerechtfertigt wird. Die Tendenz zur Lösung des volkssprachlichen ethischen Diskurses von der klerikalen Tradition der Moraldidaxe wird in einigen Werken unseres Textkorpus zum Programm und dient zur Konstruktion eines ethischen Laien-Diskurses, der zwar weiterhin mit Versatzstücken der moraldidaktischen und satirischen Tradition arbeitet, diese jedoch neu gewichtet und kombiniert. Wie wir sehen werden, betrifft dies in besonderem Maße den Frauendiskurs.

* * *

Ein direkter literarischer Nachfolger von Guiot de Provins ist der um 1170 geborene Hugues, seigneur de Berzé-le-Châtel (in der Gegend von Mâcon). Bis auf seine Teilnahme am 4. Kreuzzug, von dem er vor 1216 zurückkehrt, ist wenig über ihn bekannt. Neben der von Guiot inspirierten *Bible*, die er in fortgeschrittenem Alter (um 1220) verfaßt hat und die sein Hauptwerk darstellt, werden ihm einige lyrische Dichtungen zugeschrieben. Die in 1028 paargereimten Achtsilbern verfaßte *Bible* betont allerdings die moralisierend-didaktische Seite im Schreibmodell des Guiot de Provins und beschränkt die *revue d'Estats* auf recht allgemeine Vorwürfe der Pflichtvergessenheit an alle Stände⁶⁶ und eine – ebenfalls vergleichsweise knapp gehaltene – Betrachtung einzelner religiöser Orden (261-348).⁶⁷ Dies wird durch eine Reihe moralisch-erbaulicher Topoi⁶⁸ sowie eine Kritik des ethischen Verfalls der Welt im allgemeinen und einiger Sünden im besonderen ergänzt. Der Sprecher bezeichnet seine Tätigkeit als *preescher* und versteht hierunter offenbar eine populäre Moraldidaxe ohne hervorgehobenen kritischen Aspekt.⁶⁹ Sich selbst sieht er dabei als eine Art Anti-Kleriker, der sein Wissen nicht auf Autoritäten, sondern auf Erfahrung gründet, und gerade deswegen in seiner Rede über die Welt als glaubwürdig gelten soll:

Pour ce vueil au siecle moustrer
 Ainsi com je sai sermoner,
 Qui ne sui ne clers ne letrés
 Ne je ne trai autorités,
 Fors de tant que je sai e voi.
 [...]
 E si me devroit on miex croire
 C'un hermite ne c'un provoire,
 Car j'ai le siecle molt parfонт
 Cerchié e aval e amont [...].⁷⁰

Dieser Ausschluß der überlieferten Wahrheit gegenüber der aktuellen Beobachtung hindert den Sprecher zwar nicht, die biblische Geschichte des Jonas

⁶⁶Ritter (217-23), *laboreours* (224-28), *provoires/clergiés* (229-33).

⁶⁷Cf. die Einschätzung des Herausgebers F. Lecoy: "En réalité, la satire [...] tient fort peu de place au cours de ces mille vers", in: HUGUES DE BERZÉ: *La bible au seigneur de Berzé*. Hrsg. Félix Lecoy. Paris: Droz 1938, Introduction, 25.

⁶⁸Z.B. *memento mori*, *laudatio temporis acti*, *vanitas* von Macht und Reichtum.

⁶⁹Cf. *Bible* 858, 864; im folgenden in ähnlichem Kontext, wenn auch nicht explizit auf das vorliegende Werk bezogen, auch *conseiller* (872) und *enseigner* (874).

⁷⁰*Bible* 387-91, 401-4; zum Erfahrungswissen cf. auch: "Cil qui plus voit plus doit savoir,/Car par oyr e par veoir/Set on ce que on ne saroit,/Qui tous jours en un lieu seroit./Tant ai alé, tant ai veü/Que j'ai le siecle conneü/Qu'il ne vaut riens a maintenir/Fors pour l'ame dou cors perir." (1-8)

als Exempel heranzuziehen, dieses hat jedoch weniger den Charakter eines Zitats als vielmehr denjenigen einer allgemein bekannten, mündlich überlieferten Erzählung.⁷¹ Die Volkssprache dient hier als Medium der Unmittelbarkeit, einer direkten, von dem Ballast der lateinischen Schriftsprache und ihres Wissensfundus unbelasteten Kommunikation, die erst eine wirkliche moralische Belehrung und Erbauung möglich macht.⁷² Wir finden somit ein Modell der volkssprachlichen moraldidaktischen Literatur vor, das sich vom klerikalen Diskursfeld absetzt und von der Welt des Klerus kaum mehr als das übernimmt, was diese gegenüber der Welt der Laien darzustellen pflegt: den autoritätstheischenden Gestus der Predigt und die Absicht zu moralischer Unterweisung.⁷³

⁷¹Cf. die Einleitung "Vous avés bien oy parler/De Jonas ..." (633 s).

⁷²Es drängt sich zudem eine Parallele zu dem berühmten Ausspruch "Ine kan decheinen buochstap" des Wolfram von Eschenbach (*Parzival*, 115, 27) auf, der in der germanistischen Forschung stark diskutiert worden ist. Mittlerweile kann wohl als Konsens gelten, daß es sich nicht um ein zerknirshtes Bekenntnis, sondern um eine bewußte Absetzung handelt: "Wolfram behauptet [...] er sei kein Buchgelehrter, kein *poeta doctus* – ganz im Gegensatz zu Hartmann von Aue, dem arrivierten Kollegen [...]. Stattdessen wählt er – aus mancherlei Gründen – die Attitüde des 'homo illiteratus'. Daß er in Wirklichkeit lesen konnte, gilt heute als sicher." (NELLMANN, Eberhard: "Zu Wolframs Bildung und zum Literaturkonzept des *Parzival*." In: *Poetica* 28 (1996), 327) Welches die Gründe für diese Wahl sein mögen, ist allerdings noch immer umstritten. H. Eggers hält es für möglich, daß mit der Rolle des *illiteratus* ein eigenes Prestige verbunden werden konnte. Er argumentiert dabei mit der 26. Predigt des Bernhard von Clairvaux über das Hohe Lied, in der er den verstorbenen Bruder Girard gerade wegen seiner Illiteralität preist: "Non cognovit litteraturam, sed habuit litterarum inventorem sensum, habuit et illuminantem Spiritum." (Übers. von Eggers: "Er war kein (trockener, dogmatischer, geistloser) Buchgelehrter, sondern hatte einen schöpferischen Verstand, und er war darin vom Heiligen Geist erleuchtet." EGGERS, Hans: "'Non cognovi litteraturam'." In: RUPP, Heinz (Hrsg.): *Wolfram von Eschenbach*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966 (Wege der Forschung 57), 534 s.) Darüber hinaus verweist er auf Psalm 70, wo *litteratura* als Gegensatz zur Macht und zur Belehrung Gottes dargestellt wird, so daß die Unkenntnis von Literatur zur rühmenswürdigen Tatsache wird (EGGERS 1966, 535 s), und auf Paulus (insbes. 2 Kor 3, 5 s), der den lebendigen Geist dem toten Buchstaben entgegenstellt (537). In jedem Fall ist die Rolle des "Ungebildeten" in der volkssprachlichen Literatur durchaus mit einem selbstbewußten und autoritätstheischenden Sprecher zu vereinbaren.

⁷³In diesem Zusammenhang sind auch die Miniaturen, die in zwei Handschriften dem Text vorangestellt werden, zu betrachten. In Bruxelles, Bibl. Royale 9411-9426 zeigt das Bild einen Mönch, der von einer Kanzel aus ein größeres monastisches Publikum anspricht, wovon einige aufmerksam zuhören und andere Reue und Zerknirschung ausdrücken. Lecoy kommentiert dies wie folgt: "L'artiste a voulu ainsi traduire l'effet de la lecture de l'ouvrage qu'il illustre; dans son esprit évidemment l'auteur de la *Bible* était un clerc; et même un moine." (HUGUES DE BERZÉ 1938, Introduction, 8) Dagegen erscheint in B.N. fr. 378 an gleicher Stelle ein bewaffneter Ritter, auf dessen Weg ein anderer Ritter und eine reich geschmückte junge Frau stehen und ihn offenbar dazu einladen, ihnen zu folgen. Lecoy bemerkt hier: "L'image est évidemment symbolique; elle représente notre chevalier

Die Frauenkategorie schrumpft bei Hugues de Berzé auf einen nur 10 Verse langen Abschnitt über Nonnen (308-18), der im Kontext der Kritik religiöser Orden steht. Bei dieser Kürze erstaunt es kaum, daß die traditionellen misogynen Topoi völlig fehlen. Es wird nur sehr allgemein bemerkt, daß in manchen Nonnenklöstern mehr von Liebe als von Gott die Rede sei; insgesamt jedoch gebe es sowohl gute als auch schlechte Nonnen: "s'aucune mesprent de rien/Il y a autres qui font bien" (317 s). Die Figur des komplementären Lobes und Tadels findet sich hier also sogar noch in einer quantitativ minimierten und auf eine bestimmte Gruppe eingeschränkten Frauenkritik. Trotz eines vorhandenen Bewußtseins für den systematischen Platz der Frauenkategorie im Schema der *revues d'Estats* besteht jedoch offenbar kein Interesse an ihrer Ausführung.

Dabei ist die im Text vertretene ethische Norm derjenigen des Bernhard von Cluny ähnlicher als beispielsweise derjenigen des Guiot de Provins. Hugues de Berzé vertritt durchaus das Ideal der Weltentsagung⁷⁴ und auch die Bindung an eine Frau gilt ihm als eine der Fesseln, derer man sich auf dem Weg zum Heil entledigen sollte.⁷⁵ Es ist also offenbar nicht der Normaspekt, der ausschlaggebend für die Ausprägung der misogynen Satire ist. In dem betont antiklerikalen und didaktischen Schreibmodell des seigneur de Berzé tendieren Ständeschema und Frauenkategorie zugleich zur Auflösung; nur die Ordenskritik bleibt bei Hugues de Berzé noch als satirisch-kritisches Element erhalten.

* * *

Das früheste Beispiel für die Konstruktion eines laikalen Diskurs, wie ihn Hugues de Berzé entwirft, findet sich in unserem Textkorpus noch im 12. Jahrhundert mit den 851 in Laissen gegliederten *Vers* des Thibaud de Marly. Es handelt sich dabei um eine predigtähnliche Sammlung moraldidaktischer Topoi, die z. B. didaktische Passagen zu einzelnen Sünden, *memento mori*-

hésitant entre la voie du ciel et la voie terrienne" (HUGUES DE BERZÉ 1938, Introduction, 9). Man muß ihm jedoch nicht unbedingt in dem Urteil "son interprétation est plus juste que celle de la miniature du ms. de Bruxelles" (*ibid.*) folgen – möglicherweise stellen beide nur unterschiedliche Aspekte des Werkes dar: den Predigtgestus des Sprechers und die Absicht der moralischen Unterweisung auf der einen und die Situation des Adressaten (sicher nicht des Sprechers, der ja bereits Einsicht und Umkehr geübt hat) auf der anderen Seite. Die Übertragung der Szene in ein monastisches Umfeld im Brüsseler Manuskript läßt sich natürlich auch durch die recht prominente Rolle der Ordenskritik in der *Bible* erklären.

⁷⁴Cf. z. B. die Beurteilung der eigenen Erfahrungen in der Welt durch den Sprecher: "cil qui plus le [sicle] cherche et voit/C'est cil qui mains amer le doit" (405 s).

⁷⁵Dies zeigt sich in der Argumentation gegen die Sünde der (fleischlichen) Liebe in den Versen 823-54: Die Liebe ist eine sehr gefährliche Sünde in Gedanke, Tat und Erinnerung, und man soll alles daransetzen, sie zu überwinden.

Passagen und Schilderungen drohender Höllenstrafen sowie eine eingebettete Ständesatire enthält. Wie Hugues de Berzé ist Thibaud de Montmorency, seigneur de Marly, ein kleiner Feudalherr, der sich am Ende seines Lebens, zwischen 1182 und 1185, etwa 50jährig ins Kloster zurückzieht, wo er 1190 stirbt.⁷⁶ Sein Modell eines persönlichen, antiklerikalen Schreibens wird gleich zu Beginn der *Vers* formuliert:

A ce que voi ou siecle ai pensé longuement;
 Por ce vos vueil retraire le mien entendement;
 Puis qu'en le me commande et nus nel me deffent,
 Si est biens que je die ce ou je pens sovent;
 Por ce que ne sai lettres, le diré plus briement. (Laisse 1, 1-5)

Die eigene Beobachtung und die rationalen Schlüsse, die hieraus gezogen werden, bilden also Quelle und Ausgangspunkt der zu vermittelnden Lehre. Der Hinweis auf einen entsprechenden Auftrag ist sicher als Rechtfertigungsformel zu verstehen. Ebenso wie Hugues de Berzé entwirft Thibaud einen antiklerikalen Sprecher, der mit der Beteuerung "ne sai lettres" jeden Bezug zur lateinischen Schriftkultur ablehnt.⁷⁷ Die Autorität des Sprechers wird dadurch in keiner Weise eingeschränkt. Im Gegenteil scheint die relative 'Kürze' nur einen Verzicht auf Fremdmaterial zu bedeuten, das die Kleriker zur Ausschmückung ihrer Rede heranziehen, das aber keinen unmittelbaren Wahrheitsgehalt hat:

Selonc ce que je sai et je pens et je sui
 Voudrai verité dire sanz metre de l'autrui. (Laisse 2, 95 s)

Dieser Ankündigung zum Trotz enthalten die *Vers* des Thibaud de Marly durchaus traditionelle moraldidaktische Topoi und nicht etwa originelle Überlegungen. Auch die Forderung nach Kürze und einfachem Ausdruck kann durchaus mit Vorbildern aus dem Bereich der klerikalen Moraldidaxe in Verbindung gebracht werden: Nicht nur die ethische Satire wird im Mittelalter mit *rusticitas* und *brevitas* in Verbindung gebracht; auch an die Predigt

⁷⁶Es handelt sich um das Zisterzienser-Kloster Val-Notre-Dame, cf. THIBAUD DE MARLY: *Les Vers de Thibaud de Marly. Poème didactique du XIIe siècle*. Hrsg. Herbert K. Stone. Paris: Droz 1932, 42. Alle folgenden Zitate sind dieser Ausgabe entnommen.

⁷⁷Cf. *supra*, 89. Dies verweist nicht unbedingt auf den Analphabetismus des Autors, auch wenn der Herausgeber der *Vers* dies für nicht unwahrscheinlich hält: "[...] rien ne prouve qu'il savait lire et écrire; au contraire, tout porte à en douter. Son extrême naïveté, la façon brutale et souvent obscure dont il s'exprime, tous ces traits semblent bien les indices d'un manque de culture littéraire. Pour acquérir toutes les connaissances que notre auteur a mises dans son poème, il n'avait besoin que de ses oreilles" (THIBAUD DE MARLY 1932, 75). Für die Bedeutung des Terminus *illiteratus* cf. RICHÉ, Pierre: "Recherches sur l'instruction des laïcs du IXe au XIIe siècle." In: *Cahiers de civilisation médiévale* 5 (1962), 180 s.

wurde immer wieder die Forderung eines Verzichts auf rhetorischen Schmuck gestellt, der als Gefahr für die Wahrheit des Inhalts gesehen wurde.⁷⁸

Der Frauendiskurs gehört allerdings offenbar zu dem Material, das der *brevitas* geopfert worden ist. In der eigentlichen Ständesatire, die sich gegen käufliche Anwälte, Prälaten, die Simonie betreiben, Mönche, Könige und weltliche Herren richtet (307-534), bleiben die Frauen gänzlich ausgeschlossen. Erst in einer zusammenfassenden Gesamtverurteilung werden neben Bischöfen, Äbten, Mönchen, Priestern, Rittern, Bürgern, Händlern, Handwerkern und Bauern, die keinen Zehnt zahlen wollen, nun auch die Damen genannt (535-606). Es geht dabei jedoch nicht mehr um eine Differenzierung der verschiedenen Gruppen und ihrer Aufgaben bzw. Verfehlungen, sondern um ihre Gemeinsamkeit: die Gleichheit aller Menschen vor dem Tod (607-59). Dieser Gedanke wird insbesondere auf privilegierte Gruppen bezogen, die damit an die mangelnde Dauerhaftigkeit jener Privilegien erinnert werden sollen. Die Frauen gelten dabei als privilegiert in Bezug auf ihre Schönheit, so wie es andere durch Reichtum, Macht oder Gelehrsamkeit sind:

Ja nus por sa richesce en cest mont ne se vant,
 Quar n'i a tant haut homme si fort ne si puissant,
 Arcevesque n'evesque, si bien lise ne chant,
 Ne dame ne pucelle, tant ai le cors vaillant,
 Qui encontre la mort puisse trover garant.⁷⁹

Die Gefahr, die jedes dieser Privilegien in sich birgt, ist die Versuchung des Hochmuts, der notwendig ein verderbtes Leben mit sich bringt. Die einzelnen Laster und falschen Handlungen im konkreten gesellschaftlichen Umfeld werden aber für die meisten der genannten Gruppen, so auch die Frauen, nicht

⁷⁸Für die Satire cf. KINDERMANN 1978, 114 s (*brevitas*) und 124 s (*rusticitas*). Die *brevitas* in der Predigt kann auf verschiedene Bibelstellen zurückgeführt werden (u. a. Sir 32,1) und wird schon bei Augustinus (*Doctr. christ.* IV, 8 und 10) gefordert (cf. UEDING, Gert (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Tübingen: Niemeyer 1992 ss, s.v. "brevitas"). Zur Problematik des rhetorischen Schmucks in der Predigt cf. ZINK, Michel: "La rhétorique honteuse et la convention du sermon *ad status* à travers la *Summe de arte praedicatoria* d'Alain de Lille." In: ROUSSEL, Henri (Hrsg.): *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Gielée et leur temps*. Actes du Colloque Lille, oct. 1978. Lille: Pr. Univ. de Lille 1979, 171-85, insbes. 180: "La rhétorique apparaît comme l'ornement accessoire par opposition à l'idée essentielle et, plus fondamentalement encore, comme la matérialité de la lettre par opposition à l'esprit, situation qui ne peut que la dévaloriser dans la pensée chrétienne. Mais en même temps, comment Alain de Lille pourrait-il renoncer à cette rhétorique [...]?" Auf die *auctoritas* wird in der Predigt dabei selbstverständlich nicht verzichtet.

⁷⁹Laisse 14, 619-23. Cf. auch Laisse 15, 663-67: "Il n'i a si haut homme, tant i soit esforcis,/Roi, duc, conte ne prince, chastelain ne marchis,/S'il auques i [sc. au siècle] demore, n'i remaingne si pris.../Ne dame ne pucele qui tant ait cler le vis/Que sa biaulte n'empirt en .XV. anz ou en dis."

mehr eigens beschrieben. Die allgemeinen Ermahnungen der *memento mori*- und *vanitas*-Topik münden vielmehr in eine apokalyptische Vision, die die gut 100 Verse der letzten Laisse einnimmt.⁸⁰

Ogleich die *Vers* des Thibaud de Marly also insgesamt eher den Charakter einer allgemeinen Drohpredigt als einer Ständesatire haben, sieht sich der Sprecher im Anschluß an die Laissen 14 und 15, die das Ständeschema verwenden, veranlaßt, eine Apologie vorzubringen:

Por Deu, vos vueil prier, nen aiez vers moi ire;
 Je no di por nul mal, bien m'en puis escondire,
 Que quant li siecles doit amender si empire.
 Quant en se puet dampner solement par mesdire,
 Que feront traïtour, parjure et avoultire? (Laisse 16, 708-12)

Diese kuriose Variante der Beteuerung einer ethisch wertvollen Absicht scheint die Autorität des Sprechers eher zu unterminieren als zu befestigen. Der Vorwurf der *médiance* wird nicht zurückgewiesen, sondern nur im Vergleich mit schlimmeren Verbrechen relativiert. Ob es mangelnde Vertrautheit mit der Diskurstradition der ethischen Satire ist oder ein bewußtes Zurücktreten des laikalen Sprechers hinter die größtenteils unkontroverse Topik der Drohpredigt – die problematische Sprecherfigur verhindert in jedem Fall durch mangelnde Konkretheit der Vorwürfe und Aussparung problematischer Teile wie der Frauenkategorie weitestgehend die Verwirklichung einer aggressiven ethischen Satire, trotz Wahrheitsbeteuerung, ethischem Anliegen und Absicht zur Anklage aktueller Mißstände. Der persönliche Diskurs des Laien-Sprechers ist dabei nicht weniger topisch als derjenige der autoritätengestützten Satire – es sind jedoch die Topoi der populären Moraldidaxe, die darin aufgenommen werden, nicht diejenigen der misogynen Satire.

* * *

Eine sehr ausgeprägte Geschlechterkategorisierung in einem ebenfalls als laikal ausgewiesenen Diskurs weist der moraldidaktische Traktat *Des .iiii. tenz d'aage d'ome* (um 1265) von Philippe de Novare auf. Diese Kategorisierung fügt sich, wie der Titel des Traktats andeutet, in den Rahmen einer Klassifikation nach Lebensaltern ein, die wiederum in der homiletischen Tradition der *revues d'Estats* vorgeprägt ist. Der Autor entstammt einer lombardischen Adelsfamilie und ist als Kriegsmann, Feudalherr und Chronist bei der

⁸⁰Beginnend mit der Ankunft des Antichristen (744-87) über den Sieg des Heiligen Geistes (788-801) bis zum Ende der Zeiten und dem Jüngsten Gericht (802-51).

Belagerung von Damietta (1218) und den Konflikten um Syrien und Zypern beteiligt, in denen er der Partei der Guelfen letztlich zum Sieg verhilft.⁸¹

Des .iiii. tenz d'aage d'ome ist als Erziehungsbuch und Ratgeber für Angehörige der Adelsklasse gedacht: "[A]nsaignier as siens et as estranges" möchte Philippe; dabei soll jedoch der Leser keinesfalls den Eindruck erhalten, er trete damit in Konkurrenz zur Lehre der Kirche und ihrer Prediger: "ja portant ne se tenissent que il n'apreissent de cels qui plus se vent de lui et valent et sont meillor de lui, et especiaument des menistres et des sarmoneurs de sainte Eglise."⁸² Kleriker werden folglich als mögliche Rezipienten ausgeschlossen,⁸³ und Philippe achtet peinlich darauf, keine Themen zu berühren, die zu eng mit der kirchlichen Lehre oder gar mit den Sakramenten in Verbindung stehen könnten. So äußert er sich bedauernd darüber, daß über die verschiedenen Arten von Sünden und Missetaten und ihre Wiedergutmachung nicht gesprochen werden könne, denn: "cil qui fist cest conte [...] estoit hons lais: si se doutoit de trop aler avant es choses devant dites; car de legier poist faillir et estre repris, et, por ce, ne fait mie a mervillier, se il en parla grossement, por avertir la simple gent laie." (§ 141, 78 s)

Dieser Konzeption eines laikalen Diskurses entsprechend präsentiert sich der Sprecher als alter Mann, der reich an Erfahrung ist und dieses persönliche Erfahrungswissen weitergeben möchte.⁸⁴ Sein didaktisches Prinzip besteht dabei in einer komplementären Betrachtung der Vor- und Nachteile (bzw. Stärken und Schwächen) jedes Lebensalters mit einer Betonung des negativen Aspekts der Gefahren:

L'an doit regnablement regarder et estre porveüz des maus et des bien qui sont en toz les .iiii. tenz d'aage [...] et tout premiers doit on porveoir et mirer qui sont li mal, por estre garniz de garder s'en; après, doit on nommer les biens, pour ce que l'an en puist joïr et user covenablement.
(§ 63, 37)

Es ließe sich nun erwarten, daß die Kategorie der Frauen, der in jedem Lebensalter ein eigener Abschnitt gewidmet ist, mit einem komplementären

⁸¹Über den Zypernkrieg existiert eine Chronik von Philippe de Novare, die unter dem Titel *Mémoires 1218-1243* veröffentlicht worden ist (Hg. C. Kohler, Paris 1913 (Classiques français du Moyen Age 10)).

⁸²PHILIPPE DE NOVARE: *Les quatre âges de l'homme*. Hrsg. Marcel de Fréville. Paris: F. Didot 1888 (Société des anciens textes Français), § 235, 123. Alle folgenden Zitate stammen aus dieser Ausgabe.

⁸³Cf. *Des .iiii. tenz d'aage d'ome*, § 85.

⁸⁴Cf. *Des .iiii. tenz d'aage d'ome*, § 1: "Cil qui fist cest conte avoit .LXX. anz passez, quant il l'amprint a faire; [...] il avoit sovant mespris, et plusors foiz l'an estoit mesavenu. Et par soffrir et par servir avoit assez de bien eü, dont il devoit miaus savoir ansaignier les autres et doctriner" (1).

Lob und Tadel in der Art, wie wir es bei Estienne de Fougères oder Guiot de Provins festgestellt haben, abgehandelt wird.⁸⁵ Dies trifft jedoch für den größten Teil der Abhandlung nicht zu. Ein eigentlicher Tadel bleibt in der Regel aus, statt dessen wird als Nachteil der Frauen festgestellt, daß sie aufgrund ihres schwachen Verstandes und ihrer mangelnden Entschlossenheit und Standhaftigkeit in ständiger Gefahr sind und daher bewacht und geführt werden müssen:

En toutes menieres se doit on porveoir de les garder destroitement et chastier asprement [...]. (§ 27, 17)

Ja soit ce que assez en i a de bones par la grace de Nostre Seignor, toute voie ont eles grant mestier de l'aïde a çaus en cui garde eles sont [...]. (§ 86, 49)

Frauen werden also als ethisch nicht voll verantwortliche Geschöpfe gesehen, die aus sich selbst heraus kaum zu einer moralischen Entscheidung fähig erachtet werden. Das primäre Erziehungsziel besteht daher darin, die moralische Führung des Mannes zu etablieren ("ansaignier qu'elles soient bien en commandement et en subjection" § 21, 14). Den Gedanken, daß eine moralische Kontrolle von außen letztlich nicht möglich und die Frau daher unbewachbar ist, weist Philippe als töricht zurück: "Aucunes foles genz dient qu'on ne puet fame garder, se ele meïsmes ne se garde; sanz faille mout i a fole garde, se ele viaut maufaire, mais sanz faille on la puet assez destorner et li tolir mout de traiz qu'ele vodroit faire." (§ 29, 19) Damit stellt er sich zwar gegen die misogynne Tradition des Unbewachbarkeitstopos, der sich schon in dem Theophrast-Fragment aus Hieronymus' *Adversus Jovinianum* nachweisen läßt, die Zurückweisung dieser diskurshaften Misogynie geschieht jedoch um den Preis einer essentiellen Form der Misogynie, die die Frau als ethisches Subjekt und somit als möglichen Adressaten eines normativen ethischen Diskurses ausschließt. Aus diesem Grund ist auch Philippes Konzeption weiblicher Tugend derjenigen der klerikalen Didaxe in einem gewissen Sinne entgegengesetzt: Zwar sieht auch er die Keuschheit als zentrale Tugend der Frau, diese Keuschheit wird jedoch nicht als die umfassende geistige Tugend gesehen, die bei Augustinus und Hieronymus alle anderen Tugenden umfaßt. Mit ihr wird daher auch kein hohes Prestige verbunden, im Gegenteil erscheint die körperliche Keuschheit als besonders leicht zu erfüllende Aufgabe, für die keine besonderen Anstrengungen vonnöten sind: "legierement pueent garder lor honors, se eles vuelent estre tenues a bones, par une seule

⁸⁵Die Frauenkategorie ist dabei immer wesentlich kürzer als die Behandlung der Männer; Mädchen werden in den Paragraphen 21-31, junge Frauen in 86-93, Frauen reifen Alters in 161-64 und alte Frauen in 182-85 abgehandelt.

chose; mès a l'ome en covient plusors, se il vuet estre par bons tenuz [...]" (§ 31, 20). Während ein Mann "cortois et larges et hardiz et sages" sein soll und dafür von Kindheit an ein strenges Erziehungsprogramm zu absolvieren hat, genügt es für eine Frau "prode fame de son cors" zu sein, so daß Wissen und Bildung für sie nur schädlich sind (*ibid.* und § 24 s). Selbst wenn eine Frau zu einem heiligmäßigen Leben gelangt, ist dies nicht auf ihre eigenen charakterlichen Qualitäten zurückzuführen, sondern wird als besondere Gnade Gottes für sein schwaches und benachteiligtes Geschöpf gesehen:

Dieus, qui [...] ne lor a mie doné si fort estable porposement et sens qu'eles se sachent si garder et gouverner en jovant et en autre tens, comme li plus des hommes, si lor a esté si larges de la grace dou Saint Espereit, que maintes en a gardées et sauvées en virginité, et autres en contenance et en chasteté, et plusors en loial maraiges; si que maintes en sont saintefiées [...]. (§ 93, 51 s)

Die schwache, führungsbedürftige, aber gerade deshalb moralisch weniger geforderte Frau wirkt somit letztlich als Kontrastfolie für die Kritik des privilegierten, daher jedoch besonders gefährdeten und eigenverantwortlichen Mannes.

Die Ehe selbst wird als Notwendigkeit betrachtet, die es erlaubt, die sexuellen Bedürfnisse v. a. junger Männer in beherrschbare Bahnen zu lenken und sie vor der Sünde der *luxuria* zu schützen (§ 77). Im Rahmen seines Ehelobs zitiert Philippe de Novare auch misogame Topoi, um sie in einer realistischen Erwägung zurückzuweisen:

Et tout soit ce que li liens de mariage est morteus bataille, ou covient morir l'un des .ii., ainz que loiaument departent dou champ, toute voies en vient li grignor biens et la grignor joie que l'an ait au siecle; et mout d'anui en avint ausis, mais li bien passent les maus. (§ 78, 45)

Deutlich ist hier der Gegensatz zwischen dem hyperbolischen und metaphorischen Diskurs der Misogamie und der pragmatischen Argumentation des laikalen Didaktikers festzustellen, in der die Topoi der misogynen Satire keinen Platz haben.

Nur an einer Stelle knüpft Philippe de Novare an eine satirische Tradition an: in der Satire der alten Frau, die mit den Mitteln der Schönheitspflege ihre verlorene Jugend glaubt zurückholen zu können. Der Abschnitt über alte Frauen (§ 182-85) folgt denn auch als einziger sehr deutlich einem komplementären Schema von Lob und Tadel. Zunächst wird in Paragraph 182 das Ideal der guten alten Frau als einem Vorbild in Mildtätigkeit und Bußfertigkeit formuliert⁸⁶ und in dem darauffolgenden Paragraphen mit der Bemerkung,

⁸⁶ "[E]les doivent estre mout aumosnieres, et faire penitances volantiers [...], et doivent bon exemple doner as jones et bon conseil" (99).

alte Frauen könnten noch viel Gutes tun, wenn sie sich vorher ernsthaft von jeder Sünde abgewendet haben, bestätigt. Paragraph 184 geht sodann zu einer Kritik der schlechten Alten über, deren Schändlichkeiten der misogynen Tradition entsprechend beschrieben werden:

Mais il i a sanz faille aucunes mauveses vielles qui [...] sont volanteïves de pechier de leur cors a vilain tort; et se parent et amplastrent lor chieres, et taingnent lor chevous; et ne vuelent quenoistre qu'eles soient vielles ne remeses; et se aucuns leur dit; eles se corroucent. (§ 184, 100)

Paragraph 185 führt diese Gedanken weiter und wirft den alten Frauen vor, sie bezahlten sogar ihre Freier, um weiter sündigen und ihr Alter verleugnen zu können.⁸⁷ Wir werden bei der Untersuchung der *ad status*-Predigten sehen, daß sowohl die dichotomische Struktur des Abschnitts als auch die Inhalte der positiven und negativen Paragraphen dem Standardrepertoire der Witwenpredigten entsprechen. Warum Philippe de Novare ausgerechnet in diesem Punkt auch den satirischen Misogyniediskurs der Prediger übernimmt, kann nur vermutet werden. Da die Frau im Normensystem des Philippe de Novare grundsätzlich nur die Funktion eines legitimen Ventils für die Sexualität des Mannes zum Zweck der Aufrechterhaltung der Genealogie besitzt, kann die alte Frau, die diese Funktion nicht mehr erfüllen kann, von dem allgemeinen Normensystem nicht mehr erfaßt werden. Auch die Aufgabe des alten Mannes, der sich darauf vorbereiten muß, vor seinem Schöpfer Rechenschaft über sein Handeln abzulegen, läßt sich auf die Frau, der ethische Verantwortlichkeit abgesprochen wird, nicht übertragen. Möglicherweise greift Philippe de Novare also in Ermangelung eines eigenen systematischen Platzes der alten Frau in seinem Geschlechtermodell auf den Witwendiskurs der Prediger zurück und reproduziert die Anteile, die noch am ehesten zu seinem eigenen Normensystem passen.⁸⁸ In jedem Fall wird dann das vollständige komplementäre Schema mit seiner klaren dichotomischen Struktur übernommen; man kann also annehmen, daß es als zusammengehörend wahrgenommen wurde. Insgesamt tendiert Philippe de Novare jedoch ebenso wie Hugues de Berzé und Thibaud de Marly zu einer Reduzierung der misogynen Satire, wodurch zugleich die Frau als ethisches Subjekt aus dem Zentrum des Interesses gerückt wird.

⁸⁷“Et por dire qu'eles ne sont pas vielles ne remeses, font toz jors pechiez de lor cors [...]. Et ainsi sont parhonies; car li pechié ne demorent mie por eles, mès pour defaute d'ome.” (100 s)

⁸⁸So entspricht die Betonung des sexuellen Aspekts Philippes These, daß die körperliche Keuschheit die einzige Tugend der Frau sei. Auch die Tatsache, daß alte Frauen zur Mildtätigkeit aufgefordert werden, während junge Frauen nach Philipps Meinung nicht großzügig sein sollten (§ 23), läßt sich als Übernahme aus dem Predigtdiskurs deuten.

5.1.3 Satirische Autorität und didaktische Tendenz in predigtähnlichen *revue d'Estats*-Texten

Im Gegensatz zu Werken wie z. B. denjenigen von Etienne de Fougères und Guiot de Provins, die in ihrer Gesamtform durch das Schema der *revue d'Estats* bestimmt werden, enthält unser Textkorpus auch eine Reihe von Texten, die insgesamt eher den Charakter einer allgemeinen Moralpredigt besitzen und die *revue* nur als ein Strukturierungsmuster neben anderen verwenden.⁸⁹ Wir untersuchen in diesem Abschnitt diejenigen jener predigtähnlichen Texte, in denen eine Auseinandersetzung mit den Poetikmodellen von Predigt und Satire stattfindet. Hierbei werden wir zugleich eine Verschiebung des Frauendiskurses von der dichotomisch strukturierten Kategorie der *revue* in andere Zusammenhänge und Darstellungsmodi beobachten.

* * *

Wir beginnen die Untersuchung mit den Werken des Renclus de Molliens, die aufschlußreiche poetologische Reflexionen enthalten und in denen die Frauenkategorie noch als solche erkennbar ist. Der als Renclus de Molliens bekannte Klausner und Mönch der Abtei von Saint-Fuscien-au-Bois (Somme) ist Autor zweier längerer, in *strophes d'Hélinand*⁹⁰ verfaßter Dichtungen, *Le Roman de Carité* (um 1228) und *Le Roman de Miserere* (um 1230).⁹¹ Ersterer enthält eine allegorische Suche nach der verlorengegangenen Tugend der *carité* durch verschiedene Stände und Orte, wobei v. a. die Strophen über Rom und die Kurie (7-20) sowie der anschließende Überblick über die wichtigsten europäischen Städte und Regionen satirischen Charakter haben. Der *Roman de Miserere* behandelt die Stellung und Pflichten des Menschen anhand verschiedener Ordnungsmuster, u. a. den Sünden und den fünf Sinnen. Das Ständeschema taucht dabei nur in den Strophen 156 s auf und wird ausschließlich zur positiven Didaxe verwendet; Satirisches findet sich dagegen v. a. in den Passagen der Sündenkritik.

Aufschlußreicher als die praktische Gestaltung der Satire sind jedoch im *Roman de Miserere* eine Reihe von theoretischen Äußerungen, die beispielhaft die Verschmelzung von Satire- und Predigt-Diskurs beschreiben. Zu Beginn baut der Sprecher als Rechtfertigung das Bild einer gesellschaftlichen Not-situation auf, die durch sein Eingreifen wenn schon nicht behoben, so doch

⁸⁹Hierzu gehören z. B. auch die bereits abgehandelten *Vers* des Thibaud de Marly.

⁹⁰Zwölf Achtsilber mit dem Reimschema aabaab bbabba, benannt nach der Form der *Vers de la Mort* des Hélinand de Froidmont.

⁹¹Verwendet wurde die Ausgabe VAN HAMEL, A. G. (Hrsg.): *Li romans de Carité et de Miserere du Renclus de Molliens*. Paris: Vieweg 1885 (Bibl. des Hautes Etudes 61-62).

gelindert werden muß. Die dabei benutzten Metaphern sind z.T. aus der satirischen Tradition bekannt, betonen aber auch das didaktische Anliegen:

Miserere mei, Deus!
 Trop longuement me sui teüs,
 Ke je deüsse avoir bien dit;
 Assés ai lius et tans eüs
 Des maus blasmer ke j'ai veüs.
 Dieus par le prophete maudit
 Ki repont et ki escondit
 Le fourment au pule mendit
 Dont il doit estre repeüs.
 Por chou k'ensi le truis escrit,
 Dou blé de mon grenier petit
 Ai des millours grains esleüs. (Str. 1, 1-12)

Die zunächst formulierte Absicht "maus blasmer ke j'ai veüs" weist auf einen *discours d'actualité* hin, in dem der Sprecher als Augenzeuge gegenwärtiger Mißstände dargestellt wird. Seine innere Situation wird als satirische *indignatio* beschrieben, die das Sprechen zur Notwendigkeit und Schweigen unmöglich macht. Die Pflicht des Enthüllens wird dann jedoch durch die biblische Metapher der Pflicht des Reichen, sein Brot mit den Armen zu teilen, als mildtätige Handlung umgedeutet, die Aggression des *blasmer* in die liebevolle Zuwendung des *repâitre* verwandelt. Da die Nahrung nun aber in Züchtigung besteht, wird sie von "Kranken", d.h. den Sündern, die ihr Fehlverhalten nicht einsehen, verschmäht:

Mout aime pain hom ki est sains;
 Al enferm est wapes et vains,
 Et mieus aime une pome sure.
 Ensement sui je tous chertains,
 Je ne sai rien ke fous aint mains
 Ke castoier; il n'en a cure;
 Tant est fous de pesme nature
 Ke plus li est doctrine dure
 Ke ne soit al enferm li pains. (Str. 3, 1-9)

Die Arztmetapher, die dieser Darstellung zugrundeliegt, ist eine der klassischen Metaphern für die Satire bzw. den Satiriker und den Prediger.⁹² Sie

⁹²Das Bild ist für den Satiriker seit der Antike nachzuweisen, u. a. bei Persius und Hieronymus, cf. KINDERMANN 1978, 61-63. Für den Prediger cf. z. B. Alanus ab Insulis, *Summa de arte praedicandi*, PL 210, 184c: "Pertinet ad praedicatorem gerere statum materialis physici, vel medici" und Jacobus de Vitriaco, *infra*, 145, aber auch schon Gregor der Große, *De cura pastoralis* 3, 36.

bietet sich sowohl zur Rechtfertigung eines aggressiven 'schmerzhaften' Vorgehens an als auch zur Konstruktion eines Autoritätsmodells, das den 'Heiler' als Wissenden ausweist, dessen Anweisungen Folge geleistet werden muß, um Gefahr für Leib und Leben zu bannen. Die Metapher ist demgemäß in verschiedene Schreibmodelle integrierbar; dabei kann der aggressiv-apologetische oder der wohltätige Aspekt des Bildfeldes stärker betont werden. Im *Roman de Miserere* findet sich an einer späteren Stelle folgende Ausgestaltung:

Hom, entent, n'aies en despit
 Bon consoil, mail croi sans respit;
 Car fous est ki sen prou respite.
 J'ai chest laituaire confit
 Por men prou et por ten porfit.
 Mout serai liés se te porfite
 Le poisons ke jou ai confite;
 Et se tu as santé despite,
 Por tant ne m'as pas desconfit [...]. (Str. 213, 1-9)

Der Arzt hat nach dieser Darstellung seine Pflicht getan, wenn er nach bestem Wissen und Gewissen ein Heilmittel anbietet – ob es angenommen wird und fruchtet, entzieht sich seinem Einfluß. Der gleiche Gedanke – in einer Notsituation muß man tun, was man kann, auch wenn es nicht immer erfolgreich ist – wird auch noch mit den Metaphern des Löschens eines Brandes und der Beseitigung von Schmutz ausgedrückt.⁹³ Im Gegensatz zur typischen satirischen Apologie ist es in diesen metaphorischen Formulierungen nicht die Aggressivität bzw. satirische Schärfe der Darstellung, die verteidigt wird, sondern die nicht vollkommene Effizienz der Dichtung als moraldidaktisches Mittel. So ist es bezeichnenderweise kein *bitteres* Heilmittel, das dem Kranken verabreicht werden soll, sondern nur ein Trank, der – wie das Brot, das dem Gesunden durchaus schmeckt – eigentlich gerne angenommen werden müßte.

Der satirische Gehalt des Textes bleibt dabei deutlich genug: Der Satiriker beschreibt seine Tätigkeit als "blasmer", "castoier" und "acuser" (Str. 33, 2), was den Inhalt und den durchaus scharfen Ton der Ermahnungen über weite Strecken treffend beschreibt. Zugleich zeigt sich in der Einfügung zahlreicher Exempel und Allegoresen das Bemühen um eine anschauliche Form der Darstellung, die ein breites Publikum anspricht.⁹⁴ Die in den poetologischen

⁹³Die Brandmetapher wird folgendermaßen formuliert: "Por chou seut on au fu accourre/Ke mieus vaut aucun peu rescourre/Ke tout laissier ardoir en chendre." (Str. 6, 7-9) Die Schmutzmetapher folgt unmittelbar darauf: "Quant on fait sen mantel escourre,/Ne s'en va pas toute le pourre,/Mais de tant est l'ordure mendre." (Str. 6, 10-12)

⁹⁴Über 35 erhaltene Manuskripte des *Carité* und über 40 des *Miserere* zeugen davon, daß dieses auch erreicht wurde (cf. VAN HAMEL 1885, vii-xxxvi).

Äußerungen des Sprechers anklingende Synthese von Predigt und Satire ist also im Text verwirklicht worden.

In bezug auf die Kategorie der Frauen dominiert allerdings in den Werken des Renclus de Molliens eindeutig die positive Didaxe. So bilden die Frauen im *Roman de Carité* zwar eine eigene Kategorie an ihrem üblichen Platz am Ende des Ständeschemas (nach der Behandlung des *peuple menu*), die im vorangegangenen beobachtete Komplementarität von satirischer Kritik und positiver Didaxe wird jedoch durch eine rein idealisierende Didaxe anhand biblischer Beispielfiguren ersetzt.⁹⁵

Im *Roman de Miserere*, in dem das Ständeschema keine Rolle für die Strukturierung des Textes spielt, wird im Kontext der Frage, wer auf das Heil hoffen darf, das übliche Dreierschema der Lebensmodelle von Jungfrauen, Witwen und Ehefrauen recht ausführlich behandelt. Als Ideal werden zunächst die jungfräulichen Märtyrerinnen angeführt, die sich im Tod mit ihrem göttlichen Gemahl vereinigen (Str. 191-6). Danach folgen als weitere Möglichkeiten eines Lebens, das frei von *luxuria* ist, die Modelle der Ehefrauen und Witwen (Str. 197-200). Abschließend wird die Jungfräulichkeit noch einmal als Königsweg für beide Geschlechter gepriesen (Str. 201). Satirische Frauenstrophen fehlen an dieser Stelle, finden sich jedoch bei der Behandlung des Lasters Hochmut. Hier wird die weibliche Schönheitspflege in satirisch-ironischer Manier verurteilt:

De cheli ne sai ke je fache
 Ki se plaint ke Dieus en se fache
 Ne mist pas colours assés bele,
 Ou, por chou ke langours l'en cache,
 Au merchenier biauté porcache,
 Dont ele depaint se maissele
 Ausi come on paint une aissele.
 Neïs le vielle renovele
 Se colour, ke vielleche effache,
 Et soi revent por jovenchele.
 "Bele sui!" dit le caitivele,
 "Li merchiers, non Dieus en ait grace!" (Str. 86)

Dieser Karikatur der eitlen Frau folgt eine eindeutige Verurteilung mit der Begründung, die Schönheitsmittel bewirkten eine Entstellung des göttlichen Ebenbildes, das eine Beleidigung des Schöpfers darstellt: "Ch'est merveille ke Dieus endure/Ke fame li fait tel laidure".⁹⁶ Der Renclus setzt hiermit eine lange Tradition christlicher Frauenkritik zum Thema *cultus/ornatus* fort, auf

⁹⁵Maria vs. Eva (Str. 170-179); Maria Magdalena (Str. 180-184).

⁹⁶*Miserere*, Str. 87, 6-7.

die H. Blochs Formel von der Ästhetisierung des Körperlichen und Theologisierung des Ästhetischen⁹⁷ zutrifft: Die Pflege äußerlicher Schönheit bedeutet eine Hinwendung zum Weltlichen, Ephemerem und Künstlichen, das im Gegensatz zum ethischen Ideal einer Innerlichkeit und Vergeistigung steht, wie wir es beispielhaft in der Jungfrauendidaxe des Augustinus aufgezeigt haben.⁹⁸ Da dieses Ideal grundsätzlich für beide Geschlechter gilt, wird im *Roman de Miserere* auch seine Mißachtung, die sich im Laster des *orgueil* äußert, auf beide Geschlechter bezogen. In bezug auf Männer werden dabei verschiedene Arten des Hochmuts aufgrund von Privilegien unterschieden, zu denen neben Schönheit v. a. auch Reichtum, Wissen, Macht und hohe Geburt zählen (Str. 78-85). Während also Frauen dort, wo sie beim Renclus de Molliens als eigene Kategorie erscheinen, durchweg in positiver Didaxe unterwiesen werden, bildet die satirische Frauenkritik einen untergeordneten Aspekt im Tadel eines Lasters, das – zumindest quantitativ – primär auf Männer bezogen wird.

* * *

Eine Verschmelzung des Predigt- und Satiremodells, wie wir sie beim Renclus de Molliens analysiert haben, läßt sich auch in dem anonymen *Poème moral* feststellen.⁹⁹ Die 3796 Verse lange Dichtung in gereimten Vierzeilern aus Alexandrinern enthält insgesamt eine nur schwach gegliederte Sammlung moraldidaktischer Reflexionen und Exempel. Eine formale Unterteilung in drei *distinctiones* läßt sich inhaltlich nur in Tendenzen nachvollziehen: so behandelt die erste *distinctio* (1-1704) im wesentlichen die Notwendigkeit und Methode von Beichte und Buße, während die zweite (1705-2544) verschiedene Möglichkeiten, das Heil zu erlangen, darstellt und die dritte (2545-3796) vor allem die Gefahren, die auf diesem Weg drohen, in den Vordergrund stellt.

Das Werk wird im Text selbst als "petit sermon" bezeichnet (2309), wobei die Tätigkeit des Priesters unter der Rubrik *Comfaiement li prestre doient les pecchors ocire* ganz in der Tradition der aggressiven ethischen Satire beschrieben wird. So finden sich nicht nur die heroische Geste der Verpflichtung, gegen

⁹⁷Cf. *supra*, 24, Anm. 4.

⁹⁸Als Paradigma der Kritik des Äußerlich-Ornamentalen gilt Tertullians *De cultu feminarum* (insbes. II, 5), entsprechendes findet sich jedoch auch bei Ambrosius und Hieronymus (cf. BLAMIREs, Alcuin (Hrsg.): *Woman Defamed and Woman Defended. An Anthology of Medieval Texts*. Oxford: Clarendon Pr. 1992, 53). Cf. auch Augustinus, *supra*, 37.

⁹⁹Verwendet wurde die Ausgabe BAYOT, Alphonse (Hrsg.): *Le poème moral*. Bruxelles: Palais des Académies [u.a.] 1929 (Académie Royale de Langue et de Littérature française de Belgique – Textes anciens 1). Alle folgenden Zitate sind dieser Ausgabe entnommen.

jede Gefahr die Wahrheit auszusprechen und die Arztmetapher,¹⁰⁰ sondern auch ein recht deutlicher Bezug auf Inhalte und Methode der Ständesatire:

Li armet sunt li prestre, lor parole est l'espeie,
Dont la malvaise vie doit estre adés blameie
[...]

Tot adés doit li prestres son poble castiier;
Cant plus voit les malvais encontre Deu drecir,
Tant doit miez de sa speie et ferir et trenchier;
Forment se doit peneir por le mal abaissier.

Por sanior ne soi doit, ne por amis, coisier;
Blameir doit lo larron, lo robur, l'usier,
Lo delit del borjois, l'orguil del chevalier,
La folie des femes, des dammes lo dongier.

Dire lor doit: "Ce faites, ce deveiz vos laissier";
Puis lur doit penitance, si cum droiz est, cargier.
Ki si seit lo malvais ocire et justecier,
Ki si fiert, ki si talhet, sachiez que Deus l'at chier.¹⁰¹

Das Vorgehen des Priesters wird mit dem typischen aggressiven Vokabular der Kriegsmetaphorik beschrieben ("espeie", "ferir", "trenchier", "ocire"). Zudem werden bevorzugte Gegenstände der Verurteilung aufgeführt, darunter auch die Frauen. Dessen ungeachtet spielt jedoch das Ständeschema in den Ausführungen des *Poème moral* kaum eine Rolle. Allein zur Untermauerung der These, daß es in jeder gesellschaftlichen Position möglich ist, das Heil zu erlangen, läßt der Erzähler das Leben eines Jongleurs, eines Reichen und eines Kaufmanns Revue passieren (2321-544) – allerdings nicht mit einer kritischen Intention, sondern als Beispiele vorbildhafter Lebensführung.

Obgleich die Frauen also in dieser rudimentären *revue d'Etats* nicht auftreten, ist ihnen an anderer Stelle ein eigener Abschnitt gewidmet. Das Exempel der bekehrten Hure Thaïs wird in Rubrik 7 präsentiert als "uns bons exemples as dames ki soi orguillent de lor bealteit" (32). Auch im Text werden die Frauen explizit als Adressatinnen angesprochen:

¹⁰⁰Für die Wahrheitsbeteuerung cf. Str. 333, 1331 s: "Cui ke place et cui non, la veriteit doit dire;/Par nului ne soi taiset, ja ne soit si halz sire." Bei der Arztmetapher wird im Gegensatz zur abgeschwächten Variation des Renclus de Molliens der gewaltsame und schmerzhafteste Aspekt durchaus in den Vordergrund gestellt: "Teilz talhe altrui sa plaie, qu'il li fait dolor granz;/Mais, se saner li puet, liez en est et joianz.//Al malade doit hom la mezine mostreir;/Ne s'a bel ne li veint, se li doit hom mostreir./Asseiz vient miez l'enfer tot senz son gret saner/Ke, por un petit d'aise, morir u afoleir." (Str. 334 s, 1335-40)

¹⁰¹*Poème moral*, Str. 326-29, 1301-16.

Dames, entendeiz i: je vul a vos parleir.

Dire vulh d'une damme qui fut de grant beateit.

Beateil aiment mut dammes et mut lor vient en greit.

Mais cil qui lo coviene des beles dames seit,

Bien seit que mut font choses ke Nostre Sire heit. (Str. 108 s, 432-36)

Die Gefährlichkeit der Schönheit für Frauen wird sodann noch vor dem eigentlichen Exempel in einem längeren Exkurs ausgeführt. Es bleibt jedoch an dieser Stelle bei allgemeinen Ermahnungen, die die *vanitas* solch vergänglicher Werte in den Vordergrund stellen.¹⁰² Wie in den *Vers* des Thibaud de Marly wird die weibliche Eitelkeit als Variante des allgemeinen Lasters *orgueil* gesehen:

Li orguelz put sorduire l'omme en mainte maniere:

De parenz, d'iretages, de dras de pluisor tiere;

Mais [la] feme n'at chose plus que sa beaté chiere;

Ce la fait estre fole, ce la fait estre fiere. (Str. 127, 505-8)

Erst im Kontext einer *luxuria*-Kritik im 3. Teil des Werkes tritt zu diesen Warnungen eine satirische Strophe zu dem traditionellen *cultus/ornatus*-Thema, welche Frauen verurteilt, die selbst aufwendige Schleppen tragen, Bettler und Arme jedoch in mangelhafter Bekleidung frieren lassen (Str. 690). Es bleibt jedoch bei dieser einzelnen Kritik, die kaum als systematische Behandlung der Frauenkategorie gelten kann.

Eine solche erfolgt allein im Kontext des exemplarischen Diskurses. Dabei wird die Frau als ein bemerkenswert williges Objekt der Unterweisung dargestellt: Es scheint, als könne sie nur in Unkenntnis der wahren Werteordnung und sozusagen versehentlich dem Laster der Eitelkeit erliegen, welches dann notwendig weitere Vergehen nach sich zieht. Die Verantwortung für diese Sünden wird daher bereits im allgemeinen Exkurs über die Schönheit v. a. den Seelenhirten zugeschrieben, die Frauen vor dieser Gefahr schützen sollten (Str. 114-19). Auch in der Geschichte der Thaïs, die als Hure schließlich eine geradezu paradigmatische weibliche Sünderfigur darstellt, genügt es, daß der Eremit Paphnucius ihr die Gefahren der Hölle und die Freuden des Paradieses in Erinnerung ruft, um Reue und Bußfertigkeit auszulösen:

¹⁰²Cf. z. B. Str. 111, 441-44:

Bealteiz done a la femme de teil chos[e] fiance,

Dont ja, se beateiz n'eret, n'avroit nule sperance.

Par ce k'ele at trop grant en sa beateit fiance,

Cors et anrme [sic] et avoir met sovent en balace.

Kant la damme oït si lo saint homme parleir,
 Toz li cuers li fromist, et commence a ploreir,
 Et angoisse et poïrs li fait colur mueir.
 “Poroi ge donc”, feit ele, “ancor mercit troveir?”¹⁰³

Erst nach dieser Bekehrung äußert sich die in den theoretischen Ausführungen geforderte Härte und Grausamkeit des Seelenarztes: Zur Buße wird die reuige Thaïs für Jahre in einer kleinen Zelle eingemauert, in der sie in drastischer Weise mit den Abscheulichkeiten ihrer eigenen Körperlichkeit konfrontiert wird (Str. 292-309). Durch das geduldige Ertragen dieser Demutsübung wird sie am Ende jedoch zum Vorbild für alle sündigen Menschen:

“Bele suer,” dist li sires [sc. Paphnucius], “ki de mal soi retrait,
 Ki demandet mercit, droiz est ke mercit ait;
 Et, cum plus est dolanz de ce k’il at forfait,
 Tant est plus tost delivres et Deus mercit li fait.” (Str. 419, 1673-6)

Weibliche Körperlichkeit und Sündhaftigkeit wird damit zum Paradigma für menschliche Schwäche, weibliche Demut und Unterordnung unter den Willen der religiösen Autorität zugleich jedoch zu demjenigen für die Kraft zu echter Reue und Buße. Das Modell der ethischen Satire verliert dabei seine Bedeutung als Schreibmodell und dient allein der Konstruktion einer Autoritätsfigur, die eher dem Beichtvater als dem Prediger entspricht und deren einschneidendes Handeln nicht in Worten, sondern in der Auferlegung einer Buße und somit im konkreten Eingriff in das Leben des Sünders besteht.

* * *

Die metaphorische Auffassung von Weiblichkeit als anthropologische Kategorie, die wir in dem ambivalenten Weiblichkeitsdiskurs der Patristik kennengelernt haben, läßt sich auch im *Besant de Dieu* von Guillaume le Clerc de Normandie nachweisen. Auch hierbei handelt es sich um eine predigtähnliche Sammlung von Ermahnungen und Lehren zum tugendhaften Leben und zur Verachtung weltlicher Güter. Das namengebende Talente-Gleichnis wird u. a. zur Rechtfertigung des Autors benutzt: Er ist verpflichtet, die Gabe der Redegewandtheit nach bestem Wissen und Gewissen zu nutzen. Seine Intention umschreibt er dabei mit der für die Satire typischen Kombination von didaktischem und kritischem Moment:

Pensa Guillaume qu’il fereit
 Verz consonanz ou l’en porreit

¹⁰³Str. 177, 705-8. Bereits vor Beginn der Ermahnungen des Paphnucius gibt Thaïs auf die Frage, ob sie Gott kenne, an zu wissen, daß diejenigen, die Gott dienen, große Freude erwartet, während diejenigen, die Böses tun, dafür bestraft werden (Str. 149 s, 593-600).

Pendre essample et bone matire
 Del monde hair e despire [...].
 [...]
 Je mettrai hors par aventure
 Parmi ma boche tel laidure
 Por cest vilain monde reprendre
 Que vus ne devez mie entendre
 Que jeol face fors sulement
 Por le preu del chastiment.¹⁰⁴

Insbesondere die Apologie der Darstellung des Häßlichen und Schändlichen ("laidure") läßt an die Tradition der Satire denken. In der Tat enthalten die Verse 573-1166 eine satirische Kritik der verschiedenen Kleriker- und Adelsgruppen sowie eine teilweise satirische Unterweisung der Reichen und der Armen.¹⁰⁵ Die Frauen werden in dieser *revue* nicht genannt. Auch außerhalb des Ständeschemas findet sich keine explizite Frauenkritik, selbst bei Themen wie dem Sündenfall und der Erbsünde, die häufig frauenkritisch gewendet werden.¹⁰⁶ Nur an einer Stelle erscheint ein typischer misogyner Topos, jedoch mit einer spezifischen Funktion und Bedeutung.

Nachdem Guillaume bereits ausführlich dargelegt hat, daß es eine unglaubliche, aber nichtsdestoweniger verbreitete Torheit ist, einen guten, milden und barmherzigen Herrn (Gott) gegen einen schlechten, grausamen und pflichtvergessenen Herrn (den Teufel) einzutauschen, führt er zur Untermauerung dieser These eine bekannte Tatsache, die von ähnlichem Unverstand zeugt, an:

Certes j'ai veu e oi
 Que femme aveit dous ameors:
 L'un li feseit totes henors
 E li autres la honisseit
 E la chacoit e la bateit:
 E el suffreit e mielz amot
 Le ribaut, qui la defolot
 Que le biau bachelor curteis,

¹⁰⁴ *Besant de Dieu*, 153-6 und 2031-36. Zitate nach der Ausgabe GUILLAUME LE CLERC DE NORMANDIE: *Le besant de Dieu*. Hrsg. Ernst Martin. Mit einer Einleitung über den Dichter und seine sämtlichen Werke. Repr. der Ausg. Halle 1869. Genève: Slatkine 1975.

¹⁰⁵ Insbesondere die Kritik des Reichen enthält auch Strategien der positiven Didaxe, in diesem Fall mit Hilfe von Exempeln.

¹⁰⁶ In einer Version der Erbsündengeschichte im *Besant de Dieu* wird vielmehr Adam alleine für das daraus erwachsene Unglück verantwortlich gemacht: "Mes cel orgueil fu merveillos,/Qu'Adam ne volt premerement/Obeir au comandement/De son criator, de son mestre" (1542-45).

Qui ne feist rien sor son peis,
 Mes volentiers la maintenist
 Come son cors, s'ele volsist. (556-66)

Die Irrationalität weiblicher Liebe, die den Schlechten dem Besseren vorzieht, bildet einen verbreiteten misogynen Topos. Die ideale Verbindung zwischen Frau und tugendhaftem, 'höfischen' Mann wird dabei ähnlich wie in den exegetischen Schriften des Hieronymus mit der Beziehung einer Person (also einer Seele) zu ihrem Körper verglichen. Körperlichkeit wird dabei mit Weiblichkeit assoziiert; betont wird jedoch nicht die Unterordnung des Körpers unter die Herrschaft der männlichen Seele, sondern im Gegenteil die Innigkeit der Verbindung von Leib und Seele in der Einheit der Person. Wenn die verblendete Frau nun diese Verbindung ablehnt, so wendet sich dieses Beispiel keineswegs gegen das weibliche Geschlecht, sondern wirkt als Gleichnis für den Unverstand der Männer bzw. Menschen, die sich von Gott abwenden. Die sich anschließende Auslegung zeigt dies unmißverständlich:

Home, qui de son gre foleie
 E prent a escient la veie
 Ou il siet tuz ses enemis,
 Ceo est bien droit qu'il seit oscis. (569-72)

Misogynie wird damit zur Redefigur, zum *alieniloquium*, das aufgrund seiner Anschaulichkeit für die Darstellung einer ganz anderen Problematik in Anspruch genommen werden kann. Von einer Frauenkritik kann hier kaum gesprochen werden, obwohl die misogynen Denkmuster die Effizienz der Rhetorik garantieren, denn nur weil diese Denkmuster beim Publikum vorausgesetzt werden können, leuchtet das Gleichnis ein und überzeugt. Eine misogynie Satire fehlt jedoch vollständig, auch wenn das Werk in seiner Intention und zumindest in einigen Passagen seiner Ausführung durchaus satirischen Charakter hat.

* * *

Ein volkssprachlicher Text, der die Kommunikationssituation der Predigt besonders deutlich nachbildet, ist der sogenannte *Sermon en vers*, der mit den Worten "Oyez, seigneurs, sermun" beginnt.¹⁰⁷ Der Text stellt sich als Lesepredigt für ein Laienpublikum dar, dem die lateinische Bildung nicht zugänglich ist:

Cest sermun est dist
 Pur vus e escrit

¹⁰⁷Ed. TANQUEREY, Frédéric J.: *Deux poèmes moraux anglo-français*. Le roman des romans et Le sermon en vers. Paris: Champion 1922.

Ke n'etes lettres;
 Vus ke n'etes mie
 Profund en clergie,
 Sovent le lisez. (Str. 318, 1903-8)

Der Nutzen, den das Publikum hieraus ziehen soll, besteht in einer besseren Erkenntnis der Schliche des Teufels, die es dann erlaubt, sich davor zu schützen: “Si ceo volez atendre/De vus tut le mendre/Ne serra peri” (Str. 319, 1912-14). Diese primär didaktische Intention wird nur durch eine einfache Wahrheitsbeteuerung (“N’orrez si veirs nun”, Str. 1, 2) ergänzt; weitere Hinweise auf ein satirisches Schreibmodell finden sich nicht.

Dennoch enthält der Text neben Elementen wie Zeitklage, Sündendidaxe und Drohung mit dem Jüngsten Gericht eine recht ausgeprägte *revue d'Estats* (Str. 19-110, 109-540), die neben dem Dreierschema der Kleriker, Ritter und Bauern auch die Gruppe der *menestraus* (Handwerker und Händler) gesondert aufführt und in aggressiv-kritischer Manier verurteilt. Die Kategorie der Frauen fehlt. Erst in Zusammenhang mit dem *memento mori*-Topos (Str. 169-184) werden neben Reichen und Bettlern, Päpsten und Erzbischöfen, Kaisern, Königen und Adligen auch Frauen (Str. 183 s) genannt. Die beiden Frauenstrophen bleiben jedoch dem *momento mori*-Gedanken untergeordnet und werden nicht satirisch gewendet. Wie bei Thibaud de Marly dominiert die Idee, daß vor dem Tod alle gleich sind und die Privilegien des Diesseits beim Übergang ins Jenseits ihren Wert verlieren. Daher werden in der ersten der beiden Frauenstrophen die weiblichen Gegenstücke zu den zuvor erwähnten männlichen Privilegierten abgehandelt: Kaiserinnen, Königinnen, Gräfinnen und Äbtissinnen sind ebensowenig wie ihre männlichen Gefährten vor dem Tod gefeit.¹⁰⁸ In der zweiten Strophe werden allerdings

¹⁰⁸Eine ähnliche Figur, in der Frauen als Ergänzung zu männlichen Gruppen genannt werden, um die umfassende Gültigkeit eines Gedankens zu unterstreichen, findet sich auch in der kurzen Lehrdichtung *De triacle et de venin*, die sonst wenig Besonderheiten aufweist und daher nicht in einem eigenen Abschnitt behandelt wird. Die weiblichen Gruppen erscheinen in diesem Fall als Gegenpart bestimmter Ordenskleriker, im Kontext der These, das unter dem Namen “venin” personifizierte Laster sei allgegenwärtig:

Li venins a toz pris et cortois et vilains,
 Evesques et chanoines, doiens et chapelains,
 Et rois et dus et contes, prestres et chastelains
 Et convers et converses et moines et nonnains. (Str. 34, 133-6; JUBINAL,
*Achille: Nouveau recueil de contes, dits, fabliaux et autres pièces inédites
 des XIIIe, XIVe et XVe siècles*. Repr. der Ausg. Paris 1939-42. Genève:
 Slatkine Repr. 1975, 360-71)

Die Strophe bildet das Ende einer *revue d'Estats*, die aufbauend auf eine allgemeine Zeitklage mit einem Schwerpunkt auf dem Laster der *avaritia* (25-72) Geistliche (73-116), Adel (117-28) und ‘Arme’ (129-32) behandelt. Hauptthema in dem überwiegend didaktisch

neue Subkategorien für die Frauen gefunden, die nun nicht mehr sozialer, sondern moralischer Natur sind:

Dames e dameiseles,
 E ledes e beles,
 A la mort s'en vunt;
 Fausas e feeles,
 Feintes e leeles
 E tuz kanke sunt. (Str. 184, 1099-1104)

Nur die Frauen werden im *memento mori*-Schema in dieser Weise moralisch bewertet. Im Keim erkennt man hier das dichotomische Schema der guten und bösen Frau, durch das misogynen Anteile in eine komplementäre Darstellung von Lob und Tadel eingebunden werden können. Es scheint mit dem Thema der Frau selbst verknüpft zu sein, denn in Verbindung mit dem *memento mori* ist es im Grunde wenig sinnreich: Anders als Reichtum und Macht sind Treue und Aufrichtigkeit keine Privilegien, die zu Hochmut führen und durch den Verweis auf die Unausweichlichkeit des Todes bekämpft werden müßten.

Wenig später findet sich im Kontext des *memento mori* und des *vanitas*-Themas dann doch noch eine längere satirische Passage über Frauen. Der Sprecher beschreibt, was nach dem Tod eines reichen und mächtigen Mannes geschieht. Sein Körper verwest (Str. 185-202) und die Erinnerung an ihn schwindet aus dem Gedächtnis der Lebenden, insbesondere demjenigen der Frauen, die ihm im Leben ewige Liebe geschworen haben. Die Kritik der treulosen Witwen der verschiedenen Kategorien weltlicher Machthaber wird sodann über sechs Strophen (Str. 211-16) ironisch ausgemalt. Ein Beispiel mag hierfür genügen:

Ke fra la cuntesse?
 Cele pur ren ne cesse
 Sun deol a mener,
 Treske seit en terre
 Li quens al repeire,
 Ne poet mes amer. (Str. 213, 1273-78)

Die tragische Ironie des Gegensatzes zwischen scheinbar untröstlicher Trauer und allzu rascher Wiedervermählung der Witwe, der hier pointiert dargestellt wird, bildet den Kern zahlreicher narrativer und dramatischer Ausgestaltungen von Petronius' Witwe von Ephesus über die Witwenfiguren mittelalter-

ausgerichteten Text ist der Hinweis auf die Notwendigkeit einer ethischen Entscheidung zwischen den Grundalternativen Gott und Teufel, Tugend und Laster bzw. Jenseits und Diesseits, die einen entsprechenden Lohn bzw. eine Strafe nach sich zieht (193-84).

licher Predigtexempel und *fabliaux* bis hin zu Hamlets Mutter Gertrude.¹⁰⁹ Im Falle des *Sermon en vers* wird jedoch auf eine narrative Ausgestaltung verzichtet. Der Witwentopos bleibt vielmehr der *vanitas*- und *memento mori*-Topik untergeordnet: Das Stereotyp der Wankelmütigkeit der Frau wird zwar für einen Ironie-Effekt genutzt, dient jedoch in einer übergeordneten Argumentation dazu, die These der Eitelkeit aller diesseitigen Werte, zu denen auch die irdische Liebe zählt, zu stützen. Die satirisch-ironische Form erscheint dabei als geeignetes Mittel der Unterweisung eines breiten Publikums; die misogynen Dimension wird dagegen nicht betont.

* * *

Die Tendenz zur Verwendung des Dichtungsmodells der Satire in moraldidaktischen Texten läßt sich auch an zwei frühen Textbeispielen zeigen, in denen das Frauenthema gänzlich fehlt und das Schema der *revue d'Estats* an Bedeutung verliert: Sowohl der anonyme *Roman des Romans* als auch der Traktat *De la misère d'ome et de fame et de la doutance qu'on doit avoir de morir* von Gautier de Coincy machen nur in unsystematischer Weise vom Modell der Ständesatire Gebrauch. Dennoch unterscheiden sie sich grundlegend in bezug auf ihre Poetik.

Der *Le Roman des Romans* enthält einen recht ausführlichen Prolog (Str. 1-10), der die Funktion des Textes beschreibt. Der Horaz'schen Formel entsprechend soll der *Roman* als Dichtung "profitables et forment dilitanz" (3) sein. Der Autor gibt sich als Kleriker zu erkennen und stellt sich zugleich mit einem Bescheidenheitstopos auf eine Stufe mit den Sündern, die er zu ermahnen gedenkt:

Jeo nel comence par nule presumpcie,
Ne por fiance de ma bone clergie;
Car petit sai e sui de fole vie,
E li mien sen a ceo ne suffit mie. (Str. 2, 5-8)

Zugleich bittet er den Heiligen Geist um Inspiration für das Werk, das sich durch seinen Titel an das biblische Vorbild des *Canticum canticorum* anschließt: "Teles paroles pronuncier me ottreit/Qe li romanz de son nom dignes seit" (15 s). Als Thema des Werkes wird sodann eine Gesellschaftsanalyse angekündigt, die v. a. die Dekadenz des gegenwärtigen Zustands zeigen soll:

A cest romanz est li mondes matire,
Com il fu ja et com ore s'empire,
Par quel maniere nos le veons desfire
Tant en nature, tant en faire e en dire. (Str. 5, 17-20)

¹⁰⁹Ein Beispiel aus dem Bereich von Exempel und *fabliaux* werden wir später in Kapitel 6.1 besprechen.

Das Ständeschema mit seiner traditionellen Struktur von komplementärer Didaxe und Satire erscheint als geeignetes Ordnungsprinzip für diesen Inhalt:

Qui tel matire volt par reson traitier,
 Par les treis ordres lui estoet repairier:
 Que chascuns oie solonc le soen mestier
 Qu'hoem est a faire e qu'hoem est a laissier. (Str. 8, 29-32)

Das Ziel der als "rime e [...] sermon" (33) bezeichneten Dichtung liegt darin, den sündhaften Rezipienten zu Zerknirschung und Reue ("componction", 35) anzuhalten, die ihn wiederum auf den Weg der Gnade zurückführen sollen (36). Wirklich Tugendhafte sollen sich hiervon nicht betroffen fühlen:

Jeo cri merci a cels de sainte vie
 Si jeo reprenc altres de lor folie;
 Sur els nel coillent, ne ne me héent mie
 Car ceo sereit pecchiez e vilainie. (Str. 10; 37-40)

Mit dieser Apologie endet der Prolog. Trotz einer deutlichen Anlehnung an die Tradition der Ständesatire vermeidet der Sprecher merklich die Etablierung einer herausgehobenen Autorität und die Verwendung einer aggressiven Terminologie. Nur in der abschließenden Apologie ist von der Beschreibung törichten und möglicherweise unerhörten Verhaltens ("folie") die Rede, das in einer Weise getadelt werden muß, die als "vilainie" angeklagt werden könnte.

Tatsächlich arbeitet der Text größtenteils mit traditionellen moraldidaktischen Topoi und Techniken, so z. B. der *vanitas*- und *memento mori*-Topik (Str. 13-55), Exempeln aus der Bibel wie der Speisung mit Manna (Str. 157-65) und dem Gleichnis von den Vögeln des Himmels und den Lilien auf dem Felde (Str. 166-72) sowie einer ausgedehnten Glosse des Vergleichs zwischen dem Verhältnis Gottes zu seinem Klerus und demjenigen eines Feudalherrn zu seinen Lehns Männern (Str. 176 ss). Das Geschlechterverhältnis wird nur zu Beginn im Kontext der *vanitas*-Thematik berührt. Ebenso wie andere weltliche Güter wird dort auch das Eheglück als vergänglich bezeichnet:

Quant hoem e femme s'assemblent d'esposaille,
 Grant est la foie a cele començaille;
 Mais il ne sevent combien durt ne quant faille,
 A costume est a doel la desevraille. (Str. 16, 61-64)

Der Ansatz einer *revue d'Estats* findet sich etliche Strophen später (Str. 83-106), bleibt aber auf den Klerus beschränkt und läuft in eine positive Didaxe und allgemeine Ausführungen zum Laster der Simonie aus. Als Adressat dieser nahezu vollständig auf den geistlichen Bereich beschränkten Unterweisung und Ermahnung wird dennoch ein Adliger genannt. In der letzten Strophe

spricht das Dichter-Ich ein Abschlußgebet für einen *chevalier*, in dem man wohl den Auftraggeber des Werkes vermuten darf:

Car cil francs hom pur qui joe la [sc. une oreisun] ai mise
 Chevaler est e aime Sainte Eglise:
 Deus li otreit finir en son servise! (Str. 257, 1026-28)

Die Ausrichtung des Werkes auf ein Laienpublikum ist damit offensichtlich. Selbst wenn es, wie die Thematik nahelegt, auch von der niederen Geistlichkeit rezipiert werden konnte, so ist doch ein Bemühen um Vereinfachung und Veranschaulichung religiöser Grundideen unübersehbar. Es richtet sich somit an ein Publikum, dem die lateinische Schriftkultur weitgehend fremd ist.

* * *

Im Gegensatz hierzu deutet die Funktionsbeschreibung in *De la misere d'omme et de fame et de la doutance qu'on doit avoir de morir* von Gautier de Coincy auf einen elitär-klerikalen Diskurs mit engen Parallelen zu lateinischen Vorbildern. Der Autor Gautier de Coincy (1177/78-1236) ist von einem monastischen Umfeld geprägt: Er wird mit ca. 25 Jahren Benediktiner in Saint-Médard (Soissons) und beendet seine Karriere dortselbst als *grand prieur*. Bekannt ist er als Autor der *Miracles de Notre Dame*, einer Sammlung von Marienwundern, die von lateinischen Vorlagen in die Volkssprache adaptiert worden sind. Diese werden ergänzt durch Prologe und Epiloge, die eine freie Interpretation, Folgerungen oder eine Konterkarierung der Mirakel enthalten.¹¹⁰

Der hier untersuchte Text ist in mehreren Versionen erhalten,¹¹¹ u. a. auch unter dem Titel *Du despit du monde*. Es handelt sich also um eine direkte Übertragung der Kategorie der lateinischen *De contemptu mundi*- bzw. *De miseria humanis conditionae*-Texte, als deren prominenter Vertreter Bernhard von Cluny bereits vorgestellt wurde. Obwohl der Text von den modernen Kommentatoren des öfteren als *sermon* bezeichnet wird,¹¹² wird er im Manuskript de l'Ermitage als "epistre" angekündigt, die für die Lektüre gedacht ist:

¹¹⁰Cf. LOMMATZSCH, Erhard: *Gautier de Coincy als Satiriker*. Halle: Niemeyer 1913, 1-9. Gautier sieht den entscheidenden Unterschied zwischen Mirakel und Epilog als denjenigen zwischen Fremddiskurs und eigenverantworteter Rede an: Während die Mirakel an die Vorlage gebunden sind, gilt für die Epiloge: "Lors pens et di(s) quanque je vueil"; II, Mir 28, 231 (Ed.: GAUTIER DE COINCY: *Miracles de Nostre Dame*. Hrsg. F. von Koenig. 4 Bde. Genève: Droz 1955-70 (TLF 64, 95, 131, 176), IV, 330).

¹¹¹Cf. GAUTIER DE COINCY: *Miracles de Gautier de Coinci*. Hrsg. Arthur Långfors. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia 1937 (Ann. Acad. Sc. Fennicae 34), *Introduction*, XI s.

¹¹²Cf. GAUTIER DE COINCY 1937, XI; BATANY 1964, 7.

A une epistre rimoier
 Un peu me vueil esbanoier
 Qui as plusors iert bone a lire.¹¹³

Auch die Adressaten werden benannt: Es handelt sich um einige “amis” (179), die dem Weltlichen zu sehr zugeneigt sind (“au siecle sont trop tenre”, 182) und daher der Ermahnung bedürfen. “[L]es vueil .j. peu grater” (184), formuliert Gautier de Coincy und nähert sich damit dem Wortfeld des Stechens und Piekens an, das für die Beschreibung der Tätigkeit des Satirikers charakteristisch ist.

Bei der Lektüre des Textes wird jedoch der allgemein didaktische Charakter sehr schnell deutlich. Der Gedankengang kreist im ersten Teil um eine Verurteilung von Reichtum, Habgier und Stolz und ein Lob der Demut, insbesondere für Mönche. Das Ständeschema ist dabei nur angedeutet und wird höchstens als Variation des zentralen Themas wirksam. So ist in dem längsten Abschnitt *De la couvoitise et de l'orgueil as moines* (219-702) zwar insbesondere von Mönchen, daneben aber auch von Klerikern, Prälaten und Reichen im allgemeinen die Rede. Danach folgt ein Abschnitt über “[c]hevalier, conte, prince et roi” (703), also die weltlichen Herren, mit der Rubrik *De ciaux qui mesmainent les povres gens* und zwei kurze Absätze über die Konversen und Bettelorden (*Des convers*, 843-910; *De toute religion qui vit d'aumosnes*, 911-952). Danach verliert das Ständeschema gegenüber der Betrachtung einzelner Sünden an Bedeutung; im einzelnen werden das Laster der Gefräßigkeit, die Unbarmherzigkeit der Reichen sowie Unkeuschheit getadelt (953-1502). Der zweite Teil ist mit Themen wie *De confession* (1751-1842), *De pénitance* (1843-2026), *De la mort* (2027-2080) und *De la decevance dou siecle* (2081-2226) noch deutlicher auf die direkte Didaxe des *contemptus mundi* ausgerichtet. Die Frauenkritik fehlt gänzlich (selbst im *luxuria*-Kapitel), und dies obgleich Gautier stark mit Autoritätenzitaten arbeitet und auch die Kirchenväter häufig als Belege heranzieht.¹¹⁴

Spielt folglich die satirische Tradition keine Rolle für diesen gattungsmäßig schwer zu fassenden Text, der *contemptus mundi*-Didaxe und volkssprachlichen Predigtstil verbindet? Betrachten wir hierzu den Prolog des zweiten Teils (1503-1570), der wichtige Aussagen zur Poetik des Textes enthält.

Zunächst geht es um die Legitimität des Lachens in einer Dichtung, die nicht bloße Unterhaltungslektüre sein will:

¹¹³81, 173-5; GAUTIER DE COINCY 1937, 206.

¹¹⁴In unserem Text werden u. a. Augustinus, der heilige Basilius von Caesarea, Beda Venerabilis, der heilige Caesarius von Arles, Johannes Chrysostomos, Papst Gregor der Große, Hieronymus, Paulus und Isidor von Sevilla namentlich genannt. Der Glossator des Manuskripts N (B.N. fr. 26632) assoziiert noch eine ganze Reihe anderer Autoritäten (cf. GAUTIER DE COINCY 1937, XXXVII-L).

[...] rapointiez est ja mes greffes,
 Non pas por truffes ne pour beffes
 Que j'enbriever vueille n'escire
 Por esciter la gent a rire.
 Et neporquant sovent avient
 Qu'en bouche saut tex moz et vient,
 Tex chiflerie et tex risee,
 S'entendue est et bien glosee,
 Ou assez a, par verité,
 Grant senz et grant moralité.
 S'a la foiz giet par aventure
 Entre .ij. vers une meüre,
 Se ne rest mie granz outrages. (1505-17)

Der Text enthält also nach Aussage des Sprechers lächerliche Dinge ("chiflerie", "risee"), die jedoch interpretiert werden müssen und dann auf eine Wahrheit verweisen, die auch moralischen Nutzen beinhaltet. Es liegt nahe, bei dieser "risee/ [...] /Ou assez a, par vérité,/Grant senz et grant moralité" wie bei Bernhard von Cluny an das Horazsche *ridentem dicere verum* zu denken. Auch in mittelalterlichen theoretischen Schriften wird das Begriffsfeld *nudus – risor – dica* regelmäßig mit der Satire verbunden, und dies nicht nur in direktem Bezug auf Horaz.¹¹⁵ Das satirische Schreiben bildet damit eines der wenigen Modelle, in denen Lachen und Komik durch den Rückbezug auf eine ethische Norm gerechtfertigt werden. Dieses Modell konnte offensichtlich als Rechtfertigung für literarisches Schreiben genutzt werden, auch wenn die praktische Durchführung bei Gautier de Coincy ebenso wie bei Bernhard von Cluny jegliche Komik vermissen läßt.

¹¹⁵Cf. KINDERMANN 1978, 94-96. Ähnlich wie in Bernhards *De contemptu mundi* wird in einem Mirakelepilog von Gautier de Coincy (II Mir 13, 733-40; GAUTIER DE COINCY 1955-70, IV, 71) eine Verbindung zwischen Lachen und Weinen als Absicht der Dichtung dargestellt:

S'un petit ai ici bordé,
 Ne vous griet pas, pour amor Dé.
 Aucune foy a la parclose
 De ces myracles di tel chose
 Sour aucun mot ou je m'enbat,
 Ou je meïsmes mout m'esbat
 Et dont refais a la foy rire
 Cialz que plorer ai fait au lire [...].

Die vorangegangenen Ausführungen sind dabei ebensowenig komisch wie diejenigen in *De contemptu mundi* und in *De la misere d'omme et de fame et de la doutance qu'on doit avoir de morir*.

Nach den Ausführungen über Lachen und Wahrheit werden mit dem typischen Vokabular der Satire (“ferir”, “poindre”) zugleich Gegenstand und Adressatenkreis eingegrenzt (1523-36): “nous letrés” (1524), die Gruppe der gelehrten Kleriker, zu denen sich der Sprecher selbst zählt und die er zugleich anspricht, sollen ermahnt werden. Die Laien bleiben verschont, weil sie es in ihrem Leben schon schwer genug haben.

Auf diese Einschränkung folgt eine typische Apologie der satirischen Aggressivität, die u. a. herausstreicht, daß es sich nicht um einen persönlichen, sondern um einen ‘allgemeinen’ Angriff handelt:

Ne clerc ne lai n'ai je trop point
 Nou di por ce ne m'en dout point
 Encor n'ai dist se raison non.
 Nului n'acus, nului ne non,
 Ainz fier seur la communauté.
 Cil qui por dire verité
 Haïr me vieut, je l'en di trupt.
 Qui a toz plait, et a toz put. (1537-44)

Die namentliche Nennung des Opfers der Satire wird v. a. in der römischen Satire häufig als unschicklich betrachtet und noch von Hieronymus ausgeschlossen.¹¹⁶ In jedem Fall beruft sich der Sprecher daneben auf die Wahrheit, die ihm – ohne daß er dabei Haß empfindet (“ne haz nule ame”, 1570) – das Recht gibt, auch zu verletzen:

Voirs n'est sougiz a a. n'a b.
 Voirs n'espargne vesque n'abbé.
 Voirs dist au simple et dist au fier:
 “Gar, gar, gar, gar! je fier, je fier!”
 Et cui il fiert seur la caboce
 Mete i dou lart, s'il i a boce,
 Ou de la fueille de plantain. (1551-57)

Man sieht, daß in dem Prolog des zweiten Teils von *De la misere d'omme et de fame* die gängigen Elemente einer Poetik der Satire vorhanden sind. Zudem handelt es sich um einen Text, der innerhalb einer Gruppe von gebildeten Klerikern rezipiert werden soll und mit der entsprechenden Bildungstradition arbeitet. Dennoch tendiert er – wie die Mehrheit der populärdidaktischen

¹¹⁶Cf. Brief 22, 32 (CSEL 54, 193): “nomina taceo, ne saturam putes”. In der mittelalterlichen Theorie nimmt das Problem der Namensnennung eine weniger wichtige Stellung ein. Dennoch wird Namensnennung z. B. in einem Horaz-Accessus des 12. Jahrhunderts als Unterscheidungskriterium zwischen Satire und rein moralischer Dichtung genannt (cf. KINDERMANN 1978, 37 s, Anm. 50, 42 s und 52).

Texte, die in diesem Abschnitt behandelt wurden – stark zur allgemeinen Didaхе und schließt die Tradition der misogynen und misogynen Satire gänzlich aus. Die Diskrepanz zwischen einer relativ deutlichen Gattungsmarkierung und einer davon weitgehend unabhängigen Dichtungspraxis läßt vermuten, daß das Modell des satirischen Schreibens, das immer schon eine Rechtfertigung des Unernstesten, Ungehörigen oder (stilistisch) Niedrigen beinhaltet, bei Gautier als Rechtfertigungsmodell für volkssprachliches Schreiben überhaupt verwendet wird, unabhängig von dessen konkreter Ausprägung. Gerade Gautier, der sich in erster Linie als Übersetzer lateinischer Vorlagen sieht, hat ein offensichtliches Bedürfnis, sein persönliches, nicht durch eine schriftliche Vorlage abgesichertes Schreiben gegenüber diesem Autoritäten-Diskurs abzusetzen und zugleich als ethisch hochwertig zu rechtfertigen. Das Modell der satirischen Apologie bietet sich hierfür offenbar an.

5.1.4 Männerkritik und Frauenkritik im Kontext des Themas der Sexualität

Bis hierher haben wir innerhalb der volkssprachlichen *revue d'Estats*-Texte drei Gruppen unterschieden: Zunächst die insgesamt durch das Schema der *revues* strukturierten Texte klerikaler Autoren mit einer deutlichen Frauenkategorie, die durch eine komplementär-dichotomische Struktur von Lob und Tadel strukturiert ist; danach eine Reihe von Texten, in denen ein Laiendiskurs konstruiert wird und in denen sowohl das Modell der satirischen *revues* als auch die Frauenkategorie gegenüber einer allgemeinen Moraldidaхе an Bedeutung verliert, und schließlich eine recht umfangreiche Gruppe von Texten, in denen die theoretischen Modelle der Predigt und der Satire im Entwurf eines volkssprachlichen ethischen Diskurses kombiniert und teilweise in Konkurrenz gebracht werden. Auch in diesem Fall tendiert die Frauenkategorie der *revues* meist zur Auflösung, und nur in seltenen Fällen wird eine misogynen Satire realisiert. Wir wollen nun einen besonderen Fall näher betrachten, in dem Frauenkritik häufig explizit zurückgewiesen oder aber durch eine komplementäre oder stärker gewichtete Männerkritik relativiert wird: Dies geschieht, wie sich bereits bei Guiot de Provins und im *Poème moral* angedeutet hat, v. a. im Kontext des Themas der Sexualität.

* * *

Mit dem nur rund 200 Verse kurzen anonymen Traktat *De qoi vient li traïtor et li mauvés* kehren wir zurück zum Thema der Hure, von dem wir bereits bei dem Exempel der Thaïs im *Poème moral* feststellen konnten, daß es nicht notwendig misogyn gewendet werden muß. Auch *De qoi vient li*

traitor et li mauvés wird als “essamples”¹¹⁷ bezeichnet. Der Sprecher richtet sich an ein gemischtes Publikum, wie schon im Eröffnungsvers “Or escoutez et clerc et lai!” zu erkennen ist. Es folgt eine Wahrheitsbeteuerung, die sich von weltlichen Dichtungsgattungen abzugrenzen sucht:

Ne vos dirai ne son ne lai
ne chançon de geste ne fable
mais chose tote veritable
vos vueil commencer et espondre [...]. (2-5)

Jene Wahrheit besteht zunächst aus einer Sittenklage, die sich der Motivik der verkehrten Welt (17-41) bedient und auf biblisches Material aus den Büchern Salomos zurückgreift. Es schließt sich eine kurze *revue d’Estats* an (42-54), die kirchliche und weltliche Autoritäten (Bischöfe, Äbte, Vögte, Priester, Ritter usw.) v. a. unter dem Aspekt der Habgier und Käuflichkeit kritisiert, die Frauenkategorie jedoch ausschließt. Bei der Rückkehr zur allgemeinen Sittenklage (55-67) tritt jedoch ein neues Thema auf: Die Bemerkung “li garçon gisent a lor dames” (67) setzt den Ausgangspunkt für eine Behandlung des Problems von Sexualität und *luxuria*.

Dieses wird anhand des Fallbeispiels eines angesehenen Mannes, der zu Huren geht, abgehandelt. Die gesamte Ausführung zum Thema der *luxuria*, die den Rest des Textes einnimmt, kritisiert in erster Linie einen solchen Mann. Die Hure wird dagegen verständnisvoll behandelt: Sie ist von den unzüchtigen Freiern (“li mauvais”) korrumpiert worden (78 s) und ist nun praktisch gezwungen, im Elend des Bordells zu leben (85-89). Der Freier teilt seinerseits alle Sünden, die die Hure jemals begangen hat (94-98). Selbst wenn sie schwanger wird und abtreibt, ist er mit daran schuld (99-106). Der Herausgeber J. Subrenat faßt die Haltung des Sprechers treffend zusammen: “L’homme est donc responsable lui aussi, et la femme, même si elle est ‘fole’, est malheureuse [...]”¹¹⁸

Dies trifft *a fortiori* auf die Ehefrau des ehebrecherischen Mannes zu. Sie wird unschuldig mitbeschmutzt, wenn ihr untreuer Mann den Ehebruch nicht vor dem Verkehr mit ihr beichtet (107-14). Zudem wird die legitime Erbfolge durch die Bastarde, die aus dem Ehebruch des Mannes hervorgehen, bedroht (115-22). Selbst wenn die Ehefrau aus Rache später selbst fremdgeht, erscheint dies als nahezu notwendige Folge aus dem Fehltritt des Mannes:

Et tex i va en tel maniere,
avant que il retort arriere,
s’ert la dame si revengiee

¹¹⁷SUBRENAT 1976, 190. Alle folgenden Zitate sind dieser Ausgabe entnommen.

¹¹⁸SUBRENAT 1976, 104.

que sa lussure est estanchiee
 a .i. garçon qui riens ne valt,
 a .i. mauvais tigneus ribaut. (133-38).¹¹⁹

Der Ehebruch der Frauen führt dann jedoch wiederum zu illegitimer Nachkommenschaft ("trahitor", 159) und letztlich zur Degeneration der gesamten Gesellschaft (141-202).

In *De qoi vienent li traitor et li mauvés* wird mit der Sexualitäts- und Ehebruchthematik ein Thema ausgeführt, das bereits in der Frauensatire des Etienne de Fougères und Guiot de Provins eine Rolle gespielt hat. In der detaillierten Fassung des vorliegenden Textes wird dabei die Frauenkritik nahezu vollständig zugunsten einer Männerkritik zurückgewiesen.

* * *

Die Verbindung von Ehebruchsthematik und Männerkritik läßt sich auch im *Dit des droiz* des Clerc de Vaudoy und im anonymen *Tournoiment d'enfer* feststellen. Die 39 *strophes d'Hélinand* des *Dit des droiz*, die sich auch in der rhetorischen Form mit der dominanten Figur der Anapher (in diesem Falle "Droiz dit...") an die *Vers de la Mort* des Hélinand de Froidmont anlehnen, umfassen inhaltlich eine recht heterogene Sammlung ethischer Verhaltensregeln mit einem Schwerpunkt auf der Ermahnung weltlicher Herren ("chevaliers" bzw. "barons"). Von ihnen wird aufgrund ihrer größeren Macht ein besonders vorbildliches Verhalten verlangt (Str. 21-24).

Im Kontext der Kritik und Unterweisung von Adligen tritt auch das Frauenthema auf. Zunächst werden Männer in ihrem Verhalten Frauen gegenüber zurechtgewiesen: Da Frauen grundsätzlich geehrt werden müssen (Str. 25) sind unaufgefordertes Anfassen ("pincier", "taster", Str. 26, 304) und Ansprechen mit dem Ziel der Verführung ("folement aparler", 305) zu vermeiden – vornehme Zurückhaltung kommt ohnehin besser bei Frauen an. Dieser strategische Ratschlag gilt allerdings nur für unverheiratete Frauen, verheiratete darf man keinesfalls in irgendeiner Weise bedrängen (Str. 27). Wird umgekehrt eine verheiratete Frau mit einem anderen Mann erwischt, darf sie als eine "putain provee" gelten.¹²⁰ Die anschließende Kritik gilt wiederum in erster Linie dem Mann, der sich von einer solchen Frau zum Narren halten läßt:

¹¹⁹Cf. die Bemerkung von Subrenat: "la dame bénéficie encore de circonstances atténuantes: si son mari l'a délaissée, c'est lui, le mari, qui 'n'a pas cuer honeste' [...]" (SUBRENAT 1976, 105)

¹²⁰Ähnlich, allerdings aufgrund der stärker asketisch-monastischen Normvorstellung nicht nur auf Ehebruch, sondern auf jede Art von Beischlaf bezogen, ist die männerkritische Argumentation im *Roman de Carité*, Str. 219-28.

Droiz dit, et s'en sommes certain,
 Que le maintenir de putain
 Vaut pis que serpent ne que guivre,
 Que, s'il a ou metre la main,
 Il despent por li soir et main
 Tant c'on le voit d'avoir delivre.
 Droiz dit que tels hom ne doit vivre
 C'on voit por fame fol et yvre
 Tant qu'il fet de son or estain.
 Il a un proverbe en mon livre
 Que droiz nous aprent a descrivre:
 Tant as, tant vaus et je tant t'aim. (Str. 28, 313-24)

Auffallend ist hier der ausgesprochen lose Bezug zum Kontext, der offenbar nur über das Stichwort 'Hure' und die damit verbundene Assoziation 'Käuflichkeit' läuft und zur Klage über die ruinösen Ansprüche einer Frau führt, die mit der ursprünglichen Ehebruchsthematik nur noch am Rande verbunden ist. Der Gedanke, eine Hure sei schlimmer als eine Schlange, wird dabei zwar deutlich genug, diese Frauenkritik wird jedoch als Warnung an den Mann – Liebhaber oder betrogener Ehemann – gerichtet, der sich törichterweise für eine Frau zugrunderichtet. Ihm wird am Ende als Leitsatz das Sprichwort aus der "schriftlichen Vorlage" an die Hand gegeben, das zugleich vor Verschwendung warnt und den Wert der Liebe einer Frau relativiert.

Ein expliziter Bezug zum satirischen Schreibmodell liegt im *Dit des droiz* ebensowenig vor wie in *De goi vient li traitor et li mauvés*. Zwar spricht der Prolog von "klaren Dingen", die in einer Dichtungsweise zum Ausdruck gebracht werden sollen, die im Gegensatz zu einem törichtem "Fabulieren" "zu recht" und ohne jeden Vorwurf betrieben werden kann (Str. 5), dies scheint jedoch nicht viel mehr als einen Verzicht auf eine fiktionale Handlung und eine allgemein moraldidaktische Intention zu bedeuten.¹²¹ So wird in einem insgesamt heterogenen Text mit unspezifischer Funktionsbestimmung die Ehebruchs- und Sexualitätsthematik assoziativ an eine primär an Männer gerichtete Kunst des Umgangs mit Frauen geknüpft und als aggressive Männersatire ausgestaltet.

* * *

Das *Tournoiement d'enfer* ist größtenteils nach dem Schema einer Psychomachie in der Tradition des *Tournoiement d'Antéchrist* von Huon de Méry

¹²¹ "[...] vueil dire une chosete/Petite qui est novelete,/Que je vueil de droiture dire./S'est bien droiz que je m'entremete/De dire chose si tres nete/C'on ne puisse par droit desdire." (Str. 5, 49-54)

gegliedert. Dem Handlungsrahmen der Psychomachie wird allerdings ein allgemeiner Prolog (1-102) und eine *revue d'Estats* vorangeschickt, die Ritter (103-43), Höflinge einschließlich Könige und Fürsten (144-92), Prälaten und Mönche (193-213) sowie Kapläne und Priester (214-38) umfaßt.¹²²

Obwohl die Frauen in dieser *revue d'Estats* keine eigene Kategorie einnehmen, spielen sie in der Behandlung der Geistlichen eine wichtige Rolle. Allen Angehörigen des geistlichen Standes wird vorgeworfen, sexuelle Beziehungen zu Frauen zu unterhalten, wobei die Prälaten und Mönche angeblich ihr Vermögen an Huren verschleudern, während die Priester ihre weiblichen Gemeindemitglieder sexuell bedrängen. In beiden Fällen richtet sich die Aggressivität des Sprechers in erster Linie gegen die Männer. Die Huren, die von der höheren Geistlichkeit unterhalten werden, werden nur mit einem kritischen Zweizeiler bedacht ("Dou plus sage font le plus sot/Les douloureuses, les honies"; 206 s). Etwas ausführlicher behandelt der Sprecher allerdings die Ehebrecherinnen, die sich mit einem Priester eingelassen haben:

Biaus sire Diex! quex crestiennes!
 Quant sis sires est en l'aree,
 Qui a menjé une toutee
 Et muert de froit a la charrue,
 Elle se grate toute nue
 Ou le provoie en sa messon:
 Ou a plus mortel traïson? (218-24)

Letztlich fällt die Sünde dieser Frauen jedoch auf die Priester zurück, die gerade gegenüber den 'schwachen' Frauen eine Leit- und Vorbildfunktion ausüben sollten:

Li provoires, ce fetez voz:
 Celle que vos avez en garde,
 Qui est folle chose et couarde
 A bien fere et a mal hardie,
 Menez par vostre tricherie
 Aus louz d'enfer por devorer [...]. (232-37)

Die Tendenz, gerade bei sexuellen Vergehen Männer und Frauen gleichermaßen zu kritisieren und im Zweifelsfall den Mann stärker in die Pflicht zu nehmen, bestätigt sich im weiteren Verlauf des *Tournoiement d'enfer*. Nachdem die allegorische Rahmenhandlung mit einem Ich-Erzähler, der die Vorbereitungen zu einem Turnier zwischen den personifizierten Tugenden und Lastern

¹²²Alle Angaben beziehen sich auf die Ausgabe LÅNGFORS, Arthur: "Le tournoiement d'enfer, poème allégorique et satirique." In: *Romania* 44 (1915/17), 511-58, der auch die folgenden Zitate entnommen sind.

beobachtet, eingeleitet worden ist (240-304), wird der restliche Text durch die Beschreibungen der einzelnen Kämpfer und der Duelle zwischen den sich entsprechenden Tugenden und Lastern strukturiert.¹²³ Auch in diesen Duellen wird die allegorische Handlung zugunsten deskriptiver Elemente in den Hintergrund gedrängt: Mehr als dem eigentlichen Kampf gilt die Aufmerksamkeit des Erzählers den Schilden der Kämpfer, auf denen Figuren und Situationen abgebildet sein sollen, die für die jeweilige Personifikation beispielhaft sind. Hier bietet sich ebenso wie bei der ersten Vorstellung der Personifikationen die Gelegenheit, satirische Elemente in die Allegorie einfließen zu lassen.¹²⁴

Die geschlechterspezifische Satire ist dabei stets auf den Kontext der Sexualität beschränkt. So findet sich in der Vorstellung des Tugendenpaares Virginité/Chasteté eine satirische Kritik alter Männer und Frauen, die der Witwenkritik aus dem Traktat des Philippe de Novare und den später noch zu behandelnden *ad viduas*-Predigten entspricht. Zunächst werden die alten Männer verurteilt, die sich allzu gern an ihre lasterhafte Vergangenheit erinnern und jüngeren davon erzählen, so daß diese ebenfalls zum Laster verführt werden:

[...] quant au cors l'estuet guerpir,
 Par foi, li cuers nel guerpist mie,
 Ainz ce deliste en sa follie
 Et li est bel, dont il le fet:
 Se paise lui, certez ce fet,
 Qu'il ne l'ait dou cuer et dou cors;
 [...]
 Quant li ons a son pechié fet
 Ne li siet pas s'il nel retrait
 Et le conte a son compaignon.
 Or oez or si grant sermon,

¹²³Auf der Seite der Tugenden stehen Humilité (305-58), Amour (359-422), Pitié (423-64), Largesse (465-94), Pais (495-514), Abstinence (515-36), Loyauté (537-622), Virginité und Chasteté (623-84) und Charité (685-769); auf derjenigen der Laster Orgueil (770-92), Haine (793-818), Cruauté (819-34), Avarice (835-56), Ire (857-82), Gloutonnie (883-904), Tricherie (905-24), Luxure (925-54) und Convoitise (955-1015). Die Paarungen der Duellen sind: Orgueil vs. Humilité (1016-30), Haine vs. Amour (1031-57), Cruauté vs. Pitié (1058-1100), Avarice vs. Largesse (1101-1235), Ire vs. Pais (1236-1324), Gloutonnie vs. Abstinence (1325-1462), Tricherie vs. Loyauté (1463-1564), Luxure vs. Virginité (1565-1850) und Convoitise vs. Charité (1851-2019). Als letztes tritt Confession als Einzelkämpfer auf (2020-48); das Ende des Textes fehlt, es ist jedoch davon auszugehen, daß das Sündenschema hiermit vollständig ist (cf. LÅNGFORS 1915/17, 514).

¹²⁴So findet sich bei der Vorstellung der personifizierten Loyauté eine zweite *revue d'Estats*, die sich allerdings auf einzelne Berufsgruppen beschränkt, die jene Tugend vertragen haben sollen. Im einzelnen sind dies Ritter, Kaufleute, Kürschner, Schuster, Bäcker, Müller und Wucherer (543-604).

Comme il le chastie et ensaigne,
Que de la folle l'empraigne. (644-48, 653-58)

Der alten Frau wird sodann der gleiche Vorwurf gemacht:

Si vient la vielle a sa voisine,
Quant elle siet de joustes lui:
"J'amai, fet elle, ja celui;
Ainsint i vinz, ainsint alai,
Ainsint le fis, ainsint l'amai.
Diex! quel deduit et quel solaz
Quant jel tenaie entre mes braz!
[...]"
A voz la gienvre en autre pens
Qu'ale n'estoit unc le matin.
Enivree est d'un mauvès vin
Dont la vielle estoit enivree.
Icelle vielle mal fut nee,
Qui de mal fere ne recroit,
Et la gienvre, s'elle la croit. (668-74, 678-84)

Diese strikt parallele Konstruktion findet sich auch bei der Beschreibung des Schildes von Luxure wieder, der Abbildungen verschieden schwerer Varianten sexueller Lasterhaftigkeit enthält, die auf sieben Ebenen angeordnet sind. In der zweiten Ebene befinden sich sowohl verheiratete Männer, die mit unverheirateten Frauen Ehebruch begehen, als auch verheiratete Frauen, die das gleiche mit unverheirateten Männern tun (1577-96). Der Erzähler betont, daß beide gleich schwer sündigen: "Icest pechié tienz ge a equal,/Et por ce sont en un ostal." (1595 s) Damit tritt er der in vielen moraldidaktischen Texten beklagten größeren gesellschaftlichen Akzeptanz des männlichen Ehebruchs entgegen.¹²⁵ In der vierten Ebene findet sich noch einmal der bereits in der einleitenden *revue d'Estats* formulierte Vorwurf an Priester, die sich mit verheirateten Frauen einlassen (1617-70). Es werden nun jedoch ausschließlich die Priester kritisiert, da sie durch ihre Vorbildfunktion andere ebenfalls zu

¹²⁵Cf. z. B. Renclus de Molliens, der den Männern vorwirft, sich ihrer Untaten noch zu rühmen ("Tu t'en vantas, quant revenis,/Ke le besoigne fu fornie"; *Carité*, Str. 224, 8 s), weil sie von der Gesellschaft mit Nachsicht behandelt werden ("Hom de pekier a avantage/Au siecle et moins a de hontage/Ke fame..."; *Carité*, Str. 228, 1-3). Ähnlich äußert sich Philippe de Novare bezüglich der jungen Männer: "Les jones genz ont faus jugement en aus; car il honorent de lor parole çaus qui font honte aus prodomes de lor fames et de lor filles; et dient qu'il sont mout vaillant et amoureux et amez de lor amies, et mesdient des mariz et des peres as fames vilainement; et ce est trop vilains tort." (*Des .iiii. tenz d'aage d'ome*, § 49, PHILIPPE DE NOVARE 1888, 29)

lasterhaftem Verhalten verführen könnten. In der siebten Ebene, in der die *vices contre nature* angesiedelt sind, werden schließlich wiederum Frauen und Männer parallel behandelt: Weibliche Homosexuelle werden in den Versen 1711-18 und männliche in 1719-27 gleichermaßen scharf verurteilt.

Neben der Komplementarität von Männer- und Frauensatire ist auch eine komplementäre Anordnung von Frauenlob und Frauensatire zu beobachten. So wird der eigentliche Kampf zwischen Luxure und Virginité auf beiden Seiten mit weiblichen Insignien geführt: Während Luxure versucht, mit dem Schenkel einer Hure namens Richost zu kämpfen (1805-15),¹²⁶ benutzt Virginité die zum Zeichen der Verachtung des Körperlichen abgeschnittenen Zöpfe einer Nonne, die sie Luxure um den Hals wirft, um sie von ihrem Reittier zu stürzen (1816-23). Zudem trägt der Schild der Virginité das Bild der Jungfrau Maria, die als Gegenspielerin und Überwinderin Evas bezeichnet wird, auf die alle Sünde zurückzuführen ist: “Par Eve fut close la porte/De Paradiz, mès desfermee/Fut par ceste beneüree” (1754-56).

Insgesamt kann man feststellen, daß sowohl die paradigmatischen Bilder positiver und negativer Weiblichkeit als auch diejenigen negativer Männlichkeit und Weiblichkeit im *Tournoiement d'enfer* sehr klar bestimmten personifizierten Tugenden bzw. Lastern zugeordnet sind und damit jederzeit in ihrer didaktischen Funktion erkennbar bleiben. Die didaktische Absicht wird auch im Prolog als vorzügliche Funktion des Textes genannt: “Qui or vodroit vers moi entendre/Il i porroit tel chose aprendre/Dont il li porroit bien venir.” (1-3) Ähnlich wie der Renclus de Molliens verwendet der Sprecher eine Speisemetapher, um den wohltätigen Aspekt seines Handelns hervorzuheben und zugleich seine eigene Situation als diejenige eines Überlegenen darzustellen, der zum Eingreifen verpflichtet ist:

Qui set le bien et ne le dit
 Il n'en fet mie grant profit;
 [...]
 Je tienz a fol le grenetier,
 Qui a le blé en son grenier,
 Sou lest porrir et eschauffer [...]. (5 s, 13-15).

Der Handlungsrahmen der Psychomachie ermöglicht es zudem, den Erzähler als Augenzeugen und objektiven Beobachter auftreten zu lassen. So wirft er – sicherlich mit einem Augenzwinkern – bei der besonders detailreichen Beschreibung des Schildes von Largesse die Bemerkung ein: “Ne me tenez pas por devin:/Ce que je vi puis je bien dire” (1186 s). Geschützt durch den

¹²⁶Der Name Richost verweist auf die traditionelle Figur einer Kupplerin, cf. die Erzählung *Richeut* (Ausgabe: LECOMPTE, Irville C.: “Richeut, od french poem of the twelfth century, with introduction, notes and glossary.” In: *Romanic Review* 4,3 (1913), 261-305).

Rahmen der Fiktion und durch die Allegorie an die traditionelle Sünden-didaxe zurückgebunden, erlaubt sich der Erzähler auch schonungslose Beschreibungen abstoßender Verhaltensweisen. Explizit erklärt er den traditionellen Anspruch der Satire auf eine Ausnahme von der Maxime des *decorums* in Zusammenhang mit der Behandlung des Lasters Gloutonnie: "Ja nel di-rai cortaisement/Puis qu'il le font villenement." (1343 s) Das *Tournoiement d'enfer* bietet somit ein gutes Beispiel sowohl für die Verknüpfung von Allegorie und Satire zu einer Form der literarischen ethischen Satire als auch für die komplementär dichotomische Struktur des Geschlechterdiskurses mit einer Betonung des männerkritischen Aspekts, insbesondere in Zusammenhang mit dem Thema der Sexualität.

5.1.5 Satire und das Problem der *médissance*

In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts rückt die Rechtfertigungsproblematik satirisch-kritischen Schreibens, die wir schon bei Thibaud de Marly beobachten konnten, verstärkt ins Bewußtsein volkssprachlicher Autoren und wird häufig unter dem Begriff der *médissance* thematisiert.¹²⁷ Der wohl bekannteste volkssprachliche satirische Dichter dieser Zeit ist Rutebeuf. Er nutzt das satirische Schreibmodell sowohl für seine moraldidaktische als auch für seine polemisch-politische Dichtung. N. Freeman Regalado hat daher die zentrale Bedeutung des *médissance*-Begriffs am Beispiel Rutebeufs aufgezeigt und detailliert nachgewiesen, daß die Widerlegung des Verleumdungsvorwurfs durch den Verweis auf eine "heilsame Wahrheit" und einen damit verbundenen moralischen Nutzen nicht nur bei Rutebeuf eine vorgefertigte Argumentationsfigur bildet, die eine 'persönliche' Stellungnahme eines Sprecher-Ichs in der Auseinandersetzung mit Mißständen und Kontroversen seiner Zeit möglich macht.¹²⁸ Rutebeuf entwickelt dabei die ungewöhnlich lebendige und konsistente Sprecherfigur eines mittelalterlichen *poète maudit*, die von M. Zink feinsinnig beschrieben und in ihrer Bedeutung für die Geschichte der literarischen Subjektivität gewürdigt worden ist.¹²⁹ Rutebeuf sucht zudem stärker als die meisten seiner literarischen Vorläufer den Bezug zur konkreten politischen Realität: Die Mehrzahl seiner erhaltenen *dits* sind Auftragsarbeiten,

¹²⁷Cf. REGALADO, Nancy Freeman: *Poetic Patterns in Rutebeuf. A Study in Noncourtly Poetic Modes of the Thirteenth Century*. New Haven: Yale Univ. Pr. 1970, 92: "[M]édissance becomes, by the end of the century, a standard reproach leveled against poets." Zu Thibaut de Marly cf. *supra*, 94.

¹²⁸Cf. REGALADO 1970, 91-96.

¹²⁹ZINK, Michel: *La subjectivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*. Paris: Presses Univ. de France 1985 (Coll. Ecriture), 62-66; RUTEBEUF 1989, Introduction générale, 23-32. Alle folgenden Zitate sind dieser Ausgabe entnommen.

und viele davon stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit großen politischen Ereignissen seiner Zeit, insbesondere dem Streit um die Bettelorden an der Pariser Universität und den letzten Kreuzzugsbemühungen in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Der moraldidaktische Anspruch der ethischen Satire wird dabei nicht aufgegeben, jedoch, wie Regalado festgestellt hat, in Hinblick auf eine konkrete rhetorische Zielsetzung funktionalisiert:

The moralizing interpretation is not, then, the main object but rather the means of convincing an audience of the real, historical aim of the poem and the modern reader must first be acquainted with the polemical ends in order to understand the poem.¹³⁰

Bei den vier *dits* von Rutebeuf, die Gebrauch von dem *revue d'Estats*-Schema machen, ist in zwei Fällen ein Bezug zum Modell der ethischen Satire nachzuweisen. So beginnt *De Sainte Eglise* mit der folgenden Selbstdarstellung des Sprechers:

Rimer m'estuet, c'or ai matire;
A bien rimer pour ce m'atire,
Si [ri]merai de sainte Eglise.
N'en puis plus fere que le dire,
S'en ai le cuer taint et plain d'ire
Quant je la voi en tel point mise. (Str. 1, 1-6)

In musterhafter Weise wird hier der emotionale Zustand des Zorns und der Entrüstung mit der moralischen Notwendigkeit des Dichtens verbunden, das als tätiges Eingreifen in einer Notlage dargestellt wird. Es folgen aggressive Vorwürfe gegen die Kleriker, die die Wahrheit nicht erkennen und aussprechen wollen (Str. 2, 5 s), gipfelnd in einer an die Prälaten gerichteten Herausforderung:

De par ma langue vous desfi:
Vous en yrez de fi en fi
Jusqu[es] en enfer l'e[n]toié. (Str. 6, 70-2)

Die Drohung mit Höllenstrafen wird in den folgenden Strophen fortgesetzt. In Strophe 9 erfolgt im Kontrast zur Verurteilung der 'wissenden' Kleriker eine Absolution der "gent menue", denen ob ihres mangelnden Verstandes und fehlender Bildung auch die ethische Verantwortlichkeit abgesprochen wird: "Il sont ausi com be[ste mue]/L'en lor fet canc'on ve[ut acroire]" (98 s). Diese Argumentationsfigur, die eine elitäre Gruppe durch Inschutznahme einer unterlegenen an ihre besondere ethische Verpflichtung erinnern soll, haben wir auch in bezug auf Männer und Frauen beobachten können.¹³¹ Werden Frauen

¹³⁰REGALADO 1970, 70.

¹³¹Cf. *supra*; Augustinus, 35; Philippe de Novare, 97; *Poème moral*, 105; *Tournoiement d'enfer*, 121.

in solcher Weise als Kontrastfolie eingesetzt, so dient dies jedoch eher einem Appell an die persönliche Verantwortung der privilegierten Männer, während im vorliegenden Fall die propagierte Nachsicht gegenüber den 'kleinen Leuten' eine gesellschaftspolitische Aussage beinhaltet, wie es der allgemeinen Tendenz des Werkes von Rutebeuf entspricht.

Dies ist noch deutlicher in der *Nouvelle complainte d'Outremer* festzustellen, die sich von dem traditionellen Thema der Klerikerkritik löst und statt dessen als Propaganda für ein konkretes politisches Ziel, die Initiierung eines neuen Kreuzzugs, auftritt. Auch hier eröffnet Rutebeuf das *dit* mit einer klassischen satirischen Sprecherfigur:

Pour l'anui et por le damage
Que je voi en l'umain linage
M'estuet mon pencei descovrir.
En sospirant m'estuet ovrir
La bouche por mon vouloir dire,
Com hom corrouciez et plains d'ire. (1-6)

Zum Ausdruck von Zorn und Entrüstung gesellt sich hier die Intention des Enthüllens und Aufdeckens einer verborgenen Wahrheit, die allerdings als innere Wahrheit einer persönlichen Überzeugung und eines "vouloir dire" dargestellt wird. Gerechtfertigt wird dies durch die Rückbindung der individuellen Einstellung an den Maßstab der christlichen Tugend: "en sui iriez par charitei" (15), versichert der Sprecher und weist damit seine ethische Norm als allgemeingültig aus.

Inhaltlich birgt die *Nouvelle Complainte* wenig Überraschungen. Der traditionelle Vorwurf der Pflichtvergessenheit an verschiedene Stände läßt sich problemlos an das Kreuzzugsthema adaptieren. Nach einer einleitenden Drohung mit der erbarmungslosen Gerechtigkeit des göttlichen Richters (23-50) werden Apostrophen an einzelne gesellschaftliche Gruppen aneinandergereiht. Diese werden in zwei Großgruppen unterteilt, die jeweils zu Beginn der Abhandlung zusammenfassend aufgeführt werden: Bei der ersten Gruppe handelt es sich im engeren Sinne um die Angehörigen der Kriegerklasse ("Prince, baron, tournoi[e]our", 51), während die zweite Gruppe ("Prelat, clerc, chevalier, borjois", 183) im wesentlichen diejenigen umfaßt, die das Kreuzzugsunternehmen nur passiv durch ihr meinungsbildendes oder finanzielles Engagement unterstützen können.¹³² Zum Schluß der *revue d'Estats* werden als positiver Kontrast die "[m]aistre d'outre meir et de France/Dou

¹³²Den Sammelapostrophen folgen jeweils Einzelabhandlungen, in der ersten Gruppe an *princes* (63-82), die Könige von Frankreich und England (83-94), den König von Sizilien (95-102), *barons* (103-14), *tournoiëur* (Turnierkämpfer) (115-34), Knappen (135-82); in der zweiten an Prälaten (197-220), Kleriker (221-44), Ritter (245-80) und Bürger (281-326).

Temple" (237 s) angesprochen, in deren Namen die Klage über die Pflichtvergessenheit der übrigen geführt wird (237-356). Das Ende des *dit* bildet schließlich ein Gebet und ein einzeliges *explicit*, in dem die Dichtung als "sarmon" (366) bezeichnet wird. So wird in der Form der traditionellen Ständesatire noch einmal die moralische Relevanz des Gesagten geltend gemacht.

Trotz der überaus deutlichen Anknüpfung an das satirische Schreibmodell in den untersuchten *revue d'Estats*-Dichtungen und im Gesamtwerk Rutebeufs und obgleich gerade seine *revues d'Estats* neben den übrigen politisch-polemischen Dichtungen als konventionelle Übungsstücke mit stark topischem Charakter bezeichnet worden sind, spielt nun die misogynne Satire, wie bereits A. Serper in seiner klassischen Studie festgestellt hat, bei Rutebeuf kaum eine Rolle.¹³³ Die *revues d'Estats* enthalten weder eine eigene Frauenkategorie noch eine sonstige Anspielung auf die Geschlechterthematik, und selbst in der Klage *Le Mariage Rutebeuf* fehlen die traditionellen misogynen und misogynen Topoi, die von dem Sujet geradezu gefordert zu werden scheinen.

Ein Grund hierfür mag sicherlich Rutebeufs allgemeine Betonung des konkreten Aspekts der Satire sein, die häufig als Gelegenheitsdichtung zu einem aktuellen Anlaß verfaßt ist und somit eher politisches Engagement als allgemeine ethische Normen in den Vordergrund stellt. Fragt man jedoch nach der spezifischen Funktion der traditionsgebundenen *revues d'Estats* in einem solchen Oeuvre, so läßt sich in Anlehnung an M. Zink feststellen, daß gerade dort die Umformung einer Dichtungstradition und der Entwurf eines neuen Modells volkssprachlichen Schreibens geschehen kann: "C'est en payant de sa personne sur le théâtre de cette sorte de prédication rimée que le poète impose sa présence et finit par donner à son oeuvre une première coloration personnelle."¹³⁴ Die *revues d'Estats* bieten, wie wir am Beispiel von *De Sainte Eglise* und *La Nouvelle Complainte d'Outre-Mer* zeigen konnten, ein besonders geeignetes Übungsfeld zum Entwurf einer Sprecherfigur und eines satirisch-engagierten Schreibmodells: Rutebeuf greift die vorhandenen Modelle der ethischen Satire auf und variiert sie, schafft so einen eigenen Stil und entwickelt sein literarisches Profil, das er in den polemischen Werken –

¹³³Cf. SERPER, Arié: *Rutebeuf, poète satirique*. Paris: Klincksieck 1969, 104: "Il [sc. Rutebeuf] n'a parlé du sexe faible que dans quelques fabliaux, où il n'a fait qu'imiter les autres auteurs de pièces de ce genre. Les femmes semblent avoir peu préoccupé notre poète." Für die Einschätzung der *revues d'Estats* cf. z. B. Regalado: "Rutebeuf is working in imitation of well-formed patterns without attempting to develop them fully" (REGALADO 1970, 23) und ihre allgemeine Beurteilung: "the themes of Rutebeuf's estates poems [...] remain so close to the monotonous stereotypes of the standard developments of sermons and school exercises that it is clear that by Rutebeuf's day, lay moralizing was already a tradition in vernacular writing." (*ibid.*, 22)

¹³⁴RUTEBEUF 1989, Introduction générale, Bd. 1, 31.

auch gegen den Vorwurf der *médiance* – gezielt einsetzt. Die wesentlichen Gegenstände und Themengebiete stimmen daher in beiden Dichtungstypen überein: Immer wieder behandelt Rutebeuf die politische und moralische Verantwortung der Mächtigen und Privilegierten, deren Mißbrauch sowie Fälle von Pflichtvergessenheit und Hypokrisie. Bei diesem Grundthema und mit einem Sprecher, der die überlegene Stellung des machtvollen Predigers preisgibt zugunsten des Pathos eines durchaus verletzlichen und einsamen Kämpfers für das Recht, bleibt das diskursive Spiel der misogynen und misogamen Satire ausgeschlossen.

* * *

Einige Parallelen zu Rutebeufs Dichtungen weist das *Jus des esqués* von Engreban d'Arras auf.¹³⁵ Die Schachallegorie, die der Dichtung zugrundeliegt, wird nicht zu einer detaillierten *revue d'Estats* mit sorgfältig unterschiedenen Gruppen ausgearbeitet, sondern im wesentlichen für eine grundsätzliche politische Aussage über die mangelnde Solidarität der Herren mit den ihnen anbefohlenen *petits* genutzt: "Li grant sont petit esperdu/Se li petit sont mis a fin" (128 s), lautet der Vorwurf, der sodann mit einem traditionellen Verweis auf das Ende aller Privilegien mit dem Tode und dem bevorstehenden göttlichen Gericht befestigt wird. Die Frauenkategorie fehlt, was allerdings angesichts der relativen Kürze des Textes (298 Verse) sicherlich nicht überzubewerten ist.

Auffällig ist jedoch der recht umfangreiche Prolog (1-75), der der Allegorie und Allegorese des Schachspiels vorangeschickt wird und ausführlich über das Problem der *médiance* spekuliert. Im *Jus des esqués* liegt der Schwerpunkt auf einer Verurteilung des *mesdire*, das als Ehrabschneiderei irreparable Folgen zeitigt (11-75). Aus dieser Verurteilung läßt sich jedoch auch ein positives Dichtungsmodell herauslesen, das die Pflicht zu einem ethisch nützlichen "bien dire" betont, durch das andere möglicherweise vor Schandtaten geschützt werden können (1-5). Dieses "bien dire" kann zwei Formen annehmen: Zum einen die Schmähung schändlichen Handelns ("Si fait molt bien ki vilenie/De celui ki fait vilenie", 9 s) und zum anderen das Lob des Guten ("preudom soit loés", 27). Allgemein wird also eine Entsprechung zwischen Worten und Taten bzw. Tatsachen verlangt, die sich auch darin äußert, daß demjenigen, der an dem "bien dire" keinen Gefallen findet, sogleich eine Affinität zu bösen Taten unterstellt wird: "vilaine oeuvre/Li est adés joignans et preste" (18 s). Diesem Modell einer *similitudo* zwischen den Bereichen von Ethik und Sprache bzw. Ästhetik entspricht auch die Wahl des allego-

¹³⁵Verwendet wurde die Ausgabe LECOY, Félix (Hrsg.): "Le jeu des échecs d'Engreban d'Arras." In: *Mélanges de philologie romane et de littérature médiévale offerts à Ernest Hoepffner*. Genève: Slatkine 1974, 307-12.

rischen Darstellungsmodus, der ebenfalls auf einer Ähnlichkeitsrelation zwischen gleichnishafter literarischer Darstellung und gesellschaftlicher Realität beruht und über diese Ähnlichkeit die moralische Relevanz des Literarischen begründet. Darüber hinaus wird jedoch eine wertende Stellungnahme des Sprecher-Ichs gefordert, das Lob oder Tadel äußern und so seine persönliche Autorität in die Waagschale werfen soll. Damit ist neben der didaktischen Allegorie auch die Satire als Schmähung des Schändlichen gerechtfertigt und dem Vorwurf der *médissance* entzogen. Unter diesen Voraussetzungen kann auch die *de facto* wenig individualisierte Sprecherfigur des Engreban d'Arras einmal aus dem Rahmen der Allegorie heraustreten und seine Aggressivität zur Schau stellen: "la fier ge/Le cop as grans de tort avoir" (136 s).

* * *

Offen bleibt das Problem der *médissance* dagegen im *Dit de Barat*, in dem die Kategorie der Frauen ebenfalls fehlt.¹³⁶ Der Dialog in 53 Vierzeilern zwischen dem personifizierten Barat und zwei Franziskanern inszeniert in erster Linie die beiden Positionen von satirischer Verurteilung und lobender Verteidigung, die anhand verschiedener Berufsgruppen immer aufs neue durchgespielt werden.¹³⁷ Die stereotypisierte Verurteilung wird dabei als Position des Barat dargestellt, während die Franziskaner diesem jeweils ein komplementäres Lob der verurteilten Gruppe entgegensetzen. Die Position des Satirikers wird von ihnen explizit als *médissance* angeklagt. "Amis, vous mesprenés quant vous blames chascun" (Str. 34, 1), werfen sie Barat vor und fordern ihn auf, von seinen "Lügen" Abstand zu nehmen: "ne ment plus se tu ves que nous soions amis:/ hons qui est mesdisans est volentiers hais" (Str. 35, 3 s). Da keine Änderung festzustellen ist, wird die Verurteilung am Ende noch einmal wiederholt: "Amis, ta parole est (et) despitueuse et male,/tu ne mes t'esperance qu'a honte et a frigale" (Str. 51, 1 s). Barat scheint daraufhin zwar einzulassen, da er versichert, er hasse diejenigen nicht, die er kritisiert habe, und insbesondere die Kaufleute wegen ihrer Zuwendungen für "povre gent et jongleur" in Schutz nimmt (Str. 52), diese zum Teil stereotype und zum Teil ironisch anmutende Wendung kann jedoch angesichts des Übergewichtes der konsistenten satirischen Position im Vorangegangenen kaum zu einer Umdeutung der Figur anhalten. Auch die Schlußstrophe, in der die Fran-

¹³⁶Verwendet wurde die Ausgabe DU MÉRIL 1977, 340-49.

¹³⁷Im einzelnen werden genannt: Bauern (Str. 5-7), Bäcker (Str. 7-9), Wirtsleute (Str. 10-13), Kürschner (Str. 14 s), Schuhflicker (Str. 16-18), Metzger (Str. 22-24), Fischhändler (Str. 24-26), Schmiede (Str. 27 s), Lebensmittelhändler (Str. 29 s), Mitglieder der öffentlichen Verwaltung und Gerichtsbarkeit (*sergans, majeurs, prevos*, Str. 31 s), Müller (Str. 33), Kesselmacher (*chaudreliers*, Str. 34), Kaufleute (Str. 36-38), Bierbrauer (Str. 39-42), Handwerker der Tuchindustrie (Str. 43 s), Juristen und Kleriker (Str. 45-48) und Tuchhändler (Str. 49-51).

ziskaner geradezu euphorisch die lange eingeforderte Übereinstimmung mit Barat feststellen, hält diese Ambivalenz aufrecht: "Amis, vous dites voir; aici est sainte Iglise/par marchans essaucie: Diex lor doint bonne viel" (Str. 53, 1 s) Wenn hier ausgerechnet von der oft für ihre Weltlichkeit und Habgier kritisierten Gruppe der Kaufleute behauptet wird, sie seien die Stützen der Kirche, so muß man sich zweifellos fragen, ob das Lob der Franziskaner eher den Tatsachen entspricht als die offene und generalisierende *médiance* des Barat. Mit dieser Problematik endet der Text; weder der stereotyp satirische Diskurs des Barat noch das prinzipielle Lob der Franziskaner wird von einer übergeordneten Instanz legitimiert.¹³⁸

* * *

Eindeutig bezieht hingegen Jean de Condé Stellung zum Problem der *médiance* in zwei weitestgehend didaktischen *revues d'Estats*, dem *Dit des Estas dou Monde* und dem *Dis du Coq*.¹³⁹

Das *Dis des Estas dou Monde* enthält im Anschluß an eine allgemeine Sittenklage (1-26) moralische Unterweisungen für Kleriker (27-60), Prälaten (61-82), Ritter (83-109), Fürsten (110-48), Richter (149-56), Knappen und Dienstleute (157-70), reiche Bürger (171-80), Spielleute (181-206), Bauern (207-18), Verheiratete aller gesellschaftlichen Schichten (219-30) und Frauen (231-40). Die einzige Warnung, die in dem kurzen Abschnitt an letztere vorgebracht wird, ist – unter anderen Lastern der Sprache, die traditionell auf Frauen bezogen werden – eben diejenige vor der *médiance*: "[La femme] [n]e doit pas iestre trop parliere/Ne mesdisans ne nouvelièr" (237 s). In einer Art Epilog zur eigentlichen *revue d'Estats* wird sodann die misogynie Satire kategorisch ausgeschlossen (247-67). Entgegen der üblichen Formel, die das Lob der guten und die Züchtigung der schlechten Frau verlangt, heißt es nun, man solle die guten Frauen zwar loben, die schlechten jedoch gewähren lassen (*laisser couvenir*, 253). Die Argumente hierfür stammen aus dem Repertoire des Frauenlobs: Zur Ehre der Jungfrau Maria (256-61), wegen der größeren Verantwortlichkeit der Männer (262 s) und weil ein jeder von einer Frau geboren worden sei (264), dürfe man von Frauen in jedem Fall nur ehrerbietig sprechen: "Si leur devons honnour porter,/Et s'elles meffont, deporter/Les devons de vilains mesdis." (265-7)

¹³⁸Hiermit widersprechen wir der Interpretation des *Dit de Barat* von J. Batany, der die Franziskaner als Anwälte der Versöhnung der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen deutet (BATANY 1984c, 74).

¹³⁹Verwendete Ausgabe: JEAN DE CONDÉ: *Opera. Bd. 1: I manoscritti d'Italia*. Hrsg. Simonetta Mazzoni Peruzzi. Florenz: Olschki 1990 (Accademia toscana di scienze e lettere "La Colombaria" – Studi 94), 75-87 und 464-75.

Die Problematik der *médissance* tritt jedoch auch an anderen Stellen auf. So entschuldigt sich der Sprecher schon für die Andeutung einer Kritik bei der Unterweisung der Ritter: “Ne m’en tien pas por mal parlier/Se ton devoir te ramentoi” (92 s). Auch die Spielleute warnt er vor der Gefahr und dem Unrecht, das für ihn jegliche kritische Dichtung zu bergen scheint:

N’aies pas la langhe maniere
 A mesdire, car mal avient,
 De ciaus de cui li biens te vient;
 Ains soit ta bouce bien disans,
 Et blasme les cuers mesdisans. (194-8)

Auch im *Dis du Coq* zeigt sich Jeans Bevorzugung der didaktischen Tradition: Orientiert an einer Allegorese des Hahns in der Art der Bestiarien richtet er hier die jeweils passenden moralischen Lehren an Ritter (37-147), Priester (148-169) und Verheiratete (170-186). Bei der Abhandlung des Ehestands wird außer einer allgemeinen Ermahnung, den gegebenen Treueschwur einzuhalten, nur die traditionelle Rollenverteilung in der Ehe festgeschrieben: Während die Männer herrschen sollen (“gouvrenier”, “seignourir”, 183 s) und für das Wohlergehen der ihnen Anbefohlenen Sorge tragen müssen (“nourir”, 183), gibt es für Frauen und Kinder nur eine Aufgabe: “[...] il ne le doivent point desdire.” (186)

Jean de Condé befolgt demnach in seinen *revues d’Estats* seine eigene Forderung nach einem Ausschluß kritisch-satirischer Dichtung, insbesondere der misogynen Satire. Er belegt damit einmal mehr die allgemeine Tendenz der Problematisierung des satirischen Sprechens als *médissance* in der volkssprachlichen Dichtung mit moraldidaktischem Anspruch in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Diese Problematisierung scheint zugleich einen Ausschluß der misogynen Satire zu begünstigen.

* * *

Wir wollen nun das vorläufige Ergebnis unserer Korpusanalyse festhalten. Das theoretische Modell der Satire wird, wie wir gesehen haben, in vielen Varianten und v. a. in Auseinandersetzung oder Kombination mit demjenigen der Predigt zur Legitimierung volkssprachlichen Schreibens mit ethischer Relevanz eingesetzt und schließlich kontrovers diskutiert. Der Misogamie und Misogynie kommt dagegen in der ethischen Satire der volkssprachlichen *revues d’Estats* im Vergleich zu anderen traditionellen Inhalten (z. B. Rom- und Klerikerkritik) nur eine untergeordnete Bedeutung zu. Misogame Tendenzen sind generell kaum nachzuweisen; es finden sich nur einzelne Äußerungen gegen die Ehe in Zusammenhang mit der *vanitas*- und *memento mori*-Topik, in Passagen mit eher klagendem Gesamtcharakter. Innerhalb des Schemas der

revues d'Estats ist die Kategorie der Frauen in besonderem Maße instabil, und besonders in Verbindung mit der Thematik der Sexualität besteht eine deutliche Tendenz zur Betonung der gleichen oder sogar größeren Verantwortung der Männer. Zudem ist eine starke Tendenz zum Ausschluß der misogynen Satire sowohl in den *revues d'Estats* der Tradition des Etienne de Fougères als auch in der Sündendidaxe der predigtähnlichen Texte zu erkennen, insbesondere was den generalisierenden Typ angeht, der allenfalls – wie bei Guiot de Provins – als Fremddiskurs zitiert wird. Wird eine satirische Frauenkritik im Rahmen einer eigenen Kategorie innerhalb der *revues d'Estats* oder im Rahmen der Behandlung einer bestimmten Sünde realisiert, so wird sie in der Regel in ein komplementäres Schema von Lob und Tadel eingebunden und auf bestimmte Gruppen und/oder Verhaltensweisen eingeschränkt. Das Weiblichkeitskonzept in der ethischen Satire der volkssprachlichen *revues d'Estats* ist, wie wir insbesondere am Beispiel von Guillaume le Clerc de Normandie gesehen haben, trotz seiner weitestgehend topischen Formulierung nicht eindimensional misogyn. Vielmehr können die vielfältigen und ambivalenten Assoziationen, die in der exegetischen und anthropologischen Tradition mit Weiblichkeit verbunden werden, auch in volkssprachlichen Werken durchaus präsent bleiben. Es ist zudem ein Bewußtsein für die Diskurshaftigkeit misogynen Rede festzustellen, die funktionsgebunden in einer bestimmten Argumentation eingesetzt und durch andere feste Diskurselemente konterkariert werden kann. Daß dies nicht zufällig geschieht, sondern bestimmte Muster für den rhetorischen Aufbau und die logische Struktur solcher Argumentationen existierten, werden wir im folgenden Kapitel anhand der lateinischen *ad status*-Predigten zeigen.

5.2 Misogynie in der praktischen Morallehre der lateinischen *ad status*-Predigten

Die *ad status*-Predigten des Hochmittelalters bilden, wie bereits erwähnt, ein überschaubares Korpus von Texten bzw. Sammlungen fünfer Autoren, die in Umfang und Charakter sehr unterschiedlich sind:

- Honorius Augustodensis, *Sermo Generalis* (um 1120);
- Alanus ab Insulis, *Ars praedicandi* (um 1180);
- Jacobus de Vitriaco, *Sermones Vulgares* (nach 1228);
- Humbertus de Romanis, *De eruditione praedicatorum*, II, 1 (1266-1277);
- Guibertus de Tornaco, *Sermones* (um 1288).

Die beiden Textzeugnisse aus dem 12. Jahrhundert sind in den Ausgaben der *Patrologia Latina* leicht zugänglich,¹⁴⁰ jedoch weitaus weniger umfangreich und elaboriert als die Sammlungen des 13. Jahrhunderts. Sie sind mit Sicherheit nicht als tatsächlich vorgetragene oder vortragbare Predigten zu verstehen, sondern als knappe Zusammenstellung von Themen, Argumenten und Exempeln, die sich an andere Kleriker richten und ihnen als Anregung für das Verfassen einer Predigt dienen sollen.

Wir wollen uns, wie bereits angekündigt, auf die Sammlungen des 13. Jahrhunderts konzentrieren. Auch hier kann man davon ausgehen, daß die Texte als Hilfsmittel für andere Prediger eingesetzt worden sind. Die Sammlungen von Jacobus de Vitriaco und Guibertus de Tornaco sind jedoch zudem zumindest teilweise als tatsächlich gehaltene Predigten vorstellbar und bieten daher einen Einblick in die Gestaltung und Inhalte der Kommunikationsform des Mittelalters, die am ehesten die Massen erreichte.¹⁴¹ Humbertus de Romanis hingegen beläßt es im zweiten Buch

¹⁴⁰PL 172, 861-70 und PL 210, 185-94.

¹⁴¹Cf. FERRUOLO, Stephen C.: "Preaching to the Clergy and Laity in Early 13th-Century France: Jacques of Vitry's *Sermones ad status*." In: *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History* 12 (1985), 13. Der Artikel gibt auch eine gute Einführung in die *ad status*-Predigten von Jacobus de Vitriaco. Weitere einführende Informationen zu allen fünf Sammlungen finden sich in D'AVRAY 1980, 71-77. Zur Umsetzung der lateinischen Modelle in die Volkssprache in der realen Predigtsituation cf. D'AVRAY 1985, 92-95; zum Verhältnis von Latein und Volkssprache in der Liturgie cf. CAZAL, Yvonne: *Les voix du peuple – verbum Dei. Le bilinguisme latin – langue vulgaire au Moyen Age*. Genève: Droz 1998 (Publications romanes et françaises).

seiner Predigtkunst bei Predigtmodellen, die Argumentationsgerüste und passende Schriftbelege für das jeweils angesprochene Publikum liefern, nahezu ohne schmückendes oder erläuterndes Beiwerk. Gerade die Reduktion auf die argumentative Struktur bietet jedoch einen günstigen Ansatzpunkt für die Analyse der Denkschemata, die den Predigten zugrundeliegen. Daher werden wir ungeachtet der chronologischen Reihenfolge mit der Untersuchung von *De eruditione praedicatorum* beginnen. Da ein erheblicher Teil der Textgrundlagen noch nicht in modernen Ausgaben verfügbar ist,¹⁴² werden auch längere Paraphrasen und Zitate eingebracht, die es dem Leser ermöglichen sollen, einen Eindruck von der Schreibweise und dem Aufbau des jeweiligen Textes zu gewinnen.

5.2.1 Humbertus de Romanis

Die Predigten *Ad omne genus hominum* des Humbertus de Romanis, die hier näher untersucht werden sollen, finden sich im zweiten Buch des Predigttraktats *De eruditione praedicatorum*. Das zweite Buch mit dem Titel *De modo prompte cudendi sermones* enthält insgesamt vier Gruppen von Predigten;

¹⁴²Die Frauenpredigten von Humbertus de Romanis und Guibertus de Tornaco sind teilweise ediert in CASAGRANDE, Carla: *Prediche alle donne del secolo XIII*. Milano: Bompiani 1978 (Nuova Corona 9); ein Teil der *Sermones vulgares* ist in der Ausgabe PITRA, Jean-Baptiste: *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis*. Bd. 2. Paris: Typis Tusculanis 1888 zugänglich; der Anfang von Jacobus zweiter Jungfrauenpredigt in GREVEN, Joseph: "Der Ursprung des Beginnenwesens." In: *Historisches Jahrbuch* 35 (1914), 26-58 (engl. Übersetzung: MUESSIG 1999, 88-93). Die einzigen uns bekannten kritischen Ausgaben aus dem gesamten Korpus sind LONGÈRE, Jean: "Deux sermons de Jacques de Vitry (†1240) *Ad servos et ancillas*." In: ROUCHE, Michel und Jean Heuclin (Hrsg.): *La femme au Moyen Age*. Maubeuge: Ville de Maubeuge 1990, 261-97 und LONGÈRE 1985, 215-300. Beide erheben dabei nicht den Anspruch einer definitiven Ausgabe; eine kritische Gesamtausgabe des *Sermones vulgares* wird jedoch von J. Longère vorbereitet. Über die modernen Ausgaben hinaus wurden folgende Textgrundlagen benutzt: für Humbertus de Romanis der Druck Venedig 1603 (Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, A:104.5 Quod (4)); für Guibertus de Tornaco die Manuskripte Paris, B.N. lat. 15941 und 15943 sowie der Druck Paris 1513 (Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, A:1222.44 Theol. (4)); für Jacobus de Vitriaco Lüttich, BU 416 und Paris, B.N. lat. 17509. Letzteres Manuskript ist – wohl seines frühen Datums wegen – bisher am häufigsten benutzt worden; Longère kritisiert es jedoch: "[il] n'offre pas, il s'en faut beaucoup, le meilleur texte" (LONGÈRE 1985, 220). Wir transkribieren daher im folgenden primär den Text des Lütticher Manuskripts; nur in wenigen Fällen, in denen es zum Verständnis des Textes notwendig erscheint, wird aus dem Pariser Text ergänzt. Die entsprechenden Zusätze erscheinen in spitzen Klammern. Die Varianten aller längeren Zitate sind vollständig im Anhang aufgeführt (cf. *infra*, 309 ss). – Es existiert außerdem eine Übersetzung der dritten Ehepredigt des Jacobus de Vitriaco: GASNAULT, Marie-Claire: "Jacques de Vitry: sermon aux gens mariés." In: SCHMITT, Jean-Claude (Hrsg.): *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Age*. Paris: Stock 1985 (Série Moyen Age), 41-67.

neben denjenigen *Ad omne genus hominum* auch solche *In omni diversitate negotiorum*, *Secundum varietatem temporum* und *Secundum varietatem festorum*. Die 100 Predigtmodelle des *Ad omne genus hominum*-Teils lassen sich nach zwei einleitenden allgemeinen Predigten *Ad omnes homines* und *Ad omnem populum Christianum* zunächst grob unterteilen in solche, die an ‘Kirchenleute’ (Nr. 3-70) und solche, die an Laien (Nr. 71-100) gerichtet sind. Innerhalb der umfangreichen Gruppe der Kirchenleute wird wiederum zwischen Ordensleuten und Weltklerikern unterschieden, und jede dieser Kategorien wird mit einer Vielzahl von Subkategorien gefüllt, die nach Kriterien wie Orden, Fakultät, Lebenssituation, moralische Qualität oder eben auch Geschlecht gebildet werden.¹⁴³ Modelle für Frauenpredigten finden sich sowohl in dem Teil an die Ordensleute als auch in demjenigen an die Laien.¹⁴⁴

Inhaltlich enthalten diese Predigtmodelle wenig Originelles; sie bewegen sich häufig in dem bekannten Rahmen der Topoi des Frauenlobs (für Keuschheit, Demut, Gottes- und Nächstenliebe etc.) und der Frauenkritik (für Unzucht, Hochmut, Geschwätzigkeit, Aberglaube usw.).¹⁴⁵ Bedeutsam ist der Text jedoch aufgrund der Logik seiner Argumentation sowie der Gliederung und Perspektivierung der didaktischen Inhalte. Dabei treten deutlich zwei Merkmale hervor:

1. Das ständige Auftreten von komplementären oder kontrastiven Dichotomien (gut/böse, Lob/Tadel, Warnung/Empfehlung);
2. Eine Tendenz zur Differenzierung (statt zur Generalisierung).

Die Dichotomien dominieren derart auffällig den gesamten Aufbau von Humbertus’ Predigtmodellen, daß man von einer Grundstruktur seines Predigtdiskurses sprechen könnte. Schon bei der Betrachtung des Inhaltsverzeichnisses fallen eine Reihe von Kategorien auf, die nach dem Kriterium gut/böse unterschieden werden. So gibt es jeweils eine allgemeine Predigt an alle Ordensleu-

¹⁴³Für eine vollständige Inhaltsübersicht cf. CASAGRANDE 1978, 142-44.

¹⁴⁴Im einzelnen handelt es sich um folgende Predigten: Nr. 44 *Ad mulieres religiosas quascumque*, Nr. 45 *Ad mulieres religiosas inclusas quascumque*, Nr. 46 *Ad moniales nigras*, Nr. 47 *Ad moniales albas*, Nr. 48 *Ad Sorores Praedicatorum*, Nr. 49 *Ad Sorores de cura Fratrum Ordinis Minorum*, Nr. 50 *Ad Sorores de Ordine Humiliatorum*, Nr. 51 *Ad quasdam Sorores Religiosas de Ordine S. Augustini*, Nr. 52 *Ad puellas quae nutriuntur cum mulieribus religiosis*, Nr. 53 *Ad Capellanos, et Clericos, et familiam quae est cum mulieribus religiosis*, Nr. 54 *Ad Reginas* (nach Venedig 1603) bzw. *Ad Beguinas* (nach Rom 1739), Nr. 55 *Ad Canonicas saeculares*, Nr. 94 *Ad omnes mulieres*, Nr. 95 *Ad mulieres nobiles*, Nr. 96 *Ad mulieres Burgenses divites*, Nr. 97 *Ad juvenculas, sive adolescentulas seculares*, Nr. 98 *Ad famulas divitum*, Nr. 99 *Ad mulieres pauperes in villulis*, Nr. 100 *Ad mulieres malas corpore, sive meretrices*.

¹⁴⁵Für eine Analyse der Ideen in Humbertus’ Ehepredigten cf. D’AVRAY 1980, 81-85.

te, Benediktiner, Zisterzienser und Adlige,¹⁴⁶ sodann eine an die guten und eine an die schlechten Angehörigen dieser Gruppen¹⁴⁷. Aber auch der innere Aufbau der einzelnen Predigten ist sehr häufig dichotomisch geprägt.

Einen Eindruck hiervon gibt die Predigt *Ad omnes mulieres* (Nr. 94) aus dem Abschnitt, der an die Laien gerichtet ist. Humbertus führt hier zunächst die traditionellen Argumente zur Verteidigung der Frauen an: Im einzelnen findet sich der Rippe-Topos, ein Verweis auf die positive Rolle von Frauen in der Heilsgeschichte und die verheißene Verherrlichung der Jungfrau Maria als Königin des Gottesreiches. Die Aufzählung dieser Topoi soll das Bewußtsein dafür wecken, daß die Frau das Gute in sich trägt und es nur durch ihr persönliches Bemühen verwirklichen muß: "Haec omnia movere debent mulieres ad Dei dilectionem [...] et retrahere ab eis, quae mala sunt, et ad sectandum, quae bona sunt in muliere"¹⁴⁸. Worin dieses Böse nun im einzelnen besteht, wird ergänzend in einer Reihe von Pflichten und Verboten formuliert. Unter dem Schlagwort "mulier non debet esse" werden ebenfalls traditionelle weibliche Laster wie Zauberei, überflüssiger Schmuck, Geschwätzigkeit und Müßiggang kritisiert. Die Predigt ist also nach einem einfachen dichotomischen Schema aufgebaut, an dessen Wendepunkt die Komplementarität der positiven und negativen Teile und ihre beabsichtigte Wirkung explizit angesprochen werden.¹⁴⁹

Eine Variante dieser Grundstruktur besteht darin, daß im Hauptteil nur kritisch auf typische Laster einer Gruppe hingewiesen wird, die dann am Ende in einer Art Zusammenfassung durch die Einforderung der entsprechenden

¹⁴⁶Nr. 4 *Ad omnes Religiosos*, Nr. 16 *Ad Monachos nigros quoscumque*, Nr. 19 *Ad Monachos albos quoscumque, et precipue Chistercienses*, Nr. 80 *Ad omnes nobiles*.

¹⁴⁷Nr. 5 *Ad Religiosos malae vitae*, Nr. 6 *Ad Religiosos bonae vitae*, Nr. 17 *Ad Monachos nigros bonae conversationis*, Nr. 18 *Ad Monachos nigros dissolutos*, Nr. 20 *Ad albos bonos*, Nr. 21 *Ad albos malae vitae*, Nr. 81 *Ad nobiles malos*, Nr. 82 *Ad nobiles devotos*.

¹⁴⁸"Dies alles soll die Frauen zur Gottesliebe bewegen und vom Bösen abhalten und zu dem hin treiben, was gut ist in einer Frau" (CASAGRANDE 1978, 44).

¹⁴⁹Ähnliche Formulierungen begegnen noch häufig, z. B.: "Sunt et huiusmodi multa mala, quae cavere debent huiusmodi mulieres, et bona, quae facere debent" ("Es gibt viele solcher Übel, vor denen sich solche Frauen hüten müssen, und gute Dinge, die sie tun sollen"; 96. *Ad mulieres burgenses divites*, CASAGRANDE 1978, 48), "Docendae igitur sunt huiusmodi mulieres circa supradicta mala, ut illa caveant, et e contra bona faciant." ("Solche Frauen müssen also bezüglich der obengenannten Übel unterwiesen werden, damit sie sich vor diesen hüten und im Gegenteil Gutes tun"; 99. *Ad mulieres pauperes in villulis*, CASAGRANDE 1978, 53) und etwas ausführlicher: "Circa istas mulieres, quae passim exponunt se ad peccatum, primo notandum est, quod graviter peccant. Secundo, quod detestabiles sunt, quae in huiusmodi peccatis perseverant. Tertio, quae sunt, quae deberent eas movere ad resipiscendum." (deutsche Übersetzung cf. S. 140, Anm. 155; 100. *Ad mulieres malas corpore, sive meretrices*, CASAGRANDE 1978, 54).

Pflichten konterkariert werden.¹⁵⁰ Da diese Doppelung inhaltlich keine neuen Aspekte bringt, ist sie möglicherweise als Erinnerung für den Prediger gedacht, auch bei einer Droh- und Tadelrede die positive Darstellung des Ideals nicht gänzlich auszulassen.

Der positive Anteil kann auch den negativen Ausführungen vorangestellt sein, wie in Nr. 98 *Ad famulas divitum*. Hier wird zunächst aus der Bezeichnung Marias als "Magd des Herrn" die grundsätzliche Ehrbarkeit des Standes der Mägde abgeleitet, wogegen sich allerdings die Realität negativ abhebt: "Si nunquam esset alia causa, pro hoc solo deberent omnes ancillae multum conari ad bonum. Sed cum dolore est decidendum, quod e contrario sunt quaedam talium etc."¹⁵¹ Wie man sieht, wird das dichotomische Schema hier nicht komplementär, sondern kontrastiv ("e contrario") eingesetzt; gerade das Mißverhältnis zwischen Ideal und Realität sorgt für die eindringliche Wirkung der im folgenden ausgeführten Kritik.

Einige Predigten sind in ihrer inneren Struktur ganz auf einen solchen Kontrast aufgebaut, so z. B. Nr. 96 *Ad mulieres burgenses divites*, wo die unmittelbare Gegenüberstellung von typischen Fehlern und entgegengesetztem positiven Ideal mit stereotypen Formulierungen hervorgehoben wird: Mit "solent" bzw. "sunt quaedam" werden jeweils die negativen Punkte angeführt, "quo contra" bzw. "cujus contrarium" leiten ein entsprechendes positives Beispiel ein. Ebenso plakativ werden in den beiden Predigten an die Klarissen (Nr. 49) und die Nonnen des Humiliaten-Ordens (Nr. 50) die Vorzüge der Or-

¹⁵⁰Beispiele hierfür finden sich in Nr. 44 *Ad mulieres religiosas quascumque* (CASAGRANDE 1978, 56 s) und Nr. 45 *Ad mulieres religiosas inclusas quascumque* (CASAGRANDE 1978, 57-60).

¹⁵¹"Und wenn es niemals einen anderen Grund gäbe, so müssten doch aus diesem Grund allein alle Mägde sehr nach dem Guten streben. Man muß sich jedoch schmerzlich damit abfinden, daß es im Gegenteil einige von dieser Art gibt etc." (CASAGRANDE 1978, 51). Eine ähnliche Einleitungsformel findet sich bei den Benediktinerinnen (Nr. 46): "Felix monialis nigra quae hoc [sc.: Nigra sum, sed formosa] potest dicere. Sunt enim quaedam maledictae, quae nigrae sunt habitu, et nigriores vitiis, sed non sic bonae, imo etsi sunt nigrae habitu, et tamen formosae sunt virtutibus." ("Glücklich die Schwarze Nonne, die dies [Ich bin schwarz, aber schön] sagen kann. Es gibt allerdings einige verworfene, die von der Kleidung her schwarz sind, schwärzer jedoch in bezug auf ihre Laster; dies betrifft jedoch nicht die guten, die, wenn sie auch schwarz von der Kleidung her sind, so doch schön in bezug auf ihre Tugenden [...]" (Venedig 1603, 48a)) Eine Variante ist die Hierarchie in vier Stufen, die bei den Dominikanerinnen (Nr. 48) verwendet wird: "O quanta gratia facta est mulieribus ad talem statum vocatis, o miserae quae istam gratiam non cognoscunt, sed miserores quae eam cognoscentes Deo super hoc non sunt gratae, sed miserrimae quae ista gratia abutuntur." ("Welch große Gnade ist den Frauen zuteil geworden, die zu einem solchen Stand berufen sind; erbärmlich sind diejenigen, die diese Gnade nicht erkennen; noch erbärmlicher jedoch die, die sie zwar erkennen, Gott jedoch dafür nicht dankbar sind; den Abgrund der Erbärmlichkeit stellen jedoch diejenigen dar, die diese Gnade mißbrauchen [...]" (Venedig 1603, 50b))

densgründer bzw. der Ordensregel den gängigen oder zumindest feststellbaren Mißbräuchen und Abweichungen gegenübergestellt.¹⁵² Schließlich werden die schon von Hieronymus eingeführten positiven und negativen Frauenkataloge in Predigt Nr. 54 *Ad Reginas/Beguinas* verwendet.¹⁵³ In diesem Fall sind es schlechte und gute Frauen aus der Bibel, die den dichotomischen Rahmen setzen, bevor daraus auf die Gegenwart geschlossen wird:

[...] in diebus nostris sicut sunt aliquae mulieres malae imitatrices malarum, ita sunt aliquae per Dei gratiam bonae imitatrices bonarum, quae a timore Domini conceperunt spiritum salutarem, et in medio perversae nationis ducunt vitam sanctissimam, et hae dicuntur Reginae.¹⁵⁴

¹⁵²Der Abschnitt über Klara sei hier als Beispiel vollständig zitiert, da er bisher in keiner modernen Ausgabe zugänglich ist. Die strukturierenden Formulierungen sind von uns hervorgehoben worden: "Item notandum, quod beata Clara, quae fuit prima in ordine dominarum, et metas aliarum in multis excessit, etiam alias mulieres religiosas multas. *Sunt enim multae* sine clausura egredientes frequenter, et ingredientes recipientes, *haec autem* perpetua eligit includi; Praeterea *multae sunt* quae etsi sint inclusae, tamen amplas possessiones habent, et redditus multos, et familiam multam eis honorifice servientem, *haec autem* eligit his carere in pauperitatem. Praeterea *sunt aliae multae*, quae etsi sint pauperes, tamen tanquam dominae volunt sibi ab aliis sibi subiectis honorifice assisti. *Haec autem* e contrario omnibus sibi subiectis assistebat, sicut patet de his tribus plenarie in legenda sua." ("Dann ist zu bemerken, daß die selige Klara, die die erste im Frauenorden war, das Maß anderer in vielerlei Hinsicht übertraf, sogar viele andere Nonnen. Denn es gibt viele, die ohne Klausur leben und häufig ausgehen und Gäste [wörtl.: Hereinkommende] empfangen, sie aber hat die ständige Klausur gewählt; dann gibt es viele, die auch wenn sie in Klausur leben, dennoch große Besitztümer und Einkünfte haben und eine Familie, die ihnen höchst ehrenhaft zu Diensten ist, sie aber wollte all dieser Dinge entbehren und hat ein Leben in Armut gewählt. Sodann gibt es viele andere, die, auch wenn sie arm sind, sich wie Herrinnen von den anderen, die ihnen untergeben sind, ehrenvoll aufwarten lassen. Sie aber wartete im Gegenteil allen ihren Untergebenen auf, was in allen drei Punkten in ihrer Legende vollständig belegt ist." Venedig 1603, 50b-51a.)

¹⁵³Zur Tradition der Frauenkataloge cf. MCLEOD 1991. Die Frage der unterschiedlichen Lesarten *Reginae* bzw. *Beguinae* soll hier nicht zum Thema gemacht werden, da sie eine textkritische Arbeit verlangen würde, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden kann. Auch Casagrande ist der Frage nicht weiter nachgegangen (E-Mail an Verf. vom 15.10.2001). Für *Beguinae* spricht, wie auch Casagrande annimmt, v. a. die Einordnung in die Gruppe der religiösen Gemeinschaften, wo die Bezeichnung *Reginae* eher befremdlich erscheint.

¹⁵⁴"[...] wie es in unseren Tagen einige schlechte Frauen gibt, die die schlechten [Beispiele aus dem vorangegangenen Katalog] nachahmen, so gibt es auch einige, die durch Gottes Gnade gut sind und die guten [Beispiele] nachahmen, die durch Gottesfurcht den heilbringenden Geist empfangen haben und inmitten eines verderbten Volkes ein überaus heiligmäßiges Leben führen, und diese nennt man Königinnen [bzw. Beginen]." (Venedig 1603, 55a-b)

Der Rest der Predigt besteht aus einem Lob der “Reginae”, deren beispielhafte Erfüllung verschiedener Schriftgebote im einzelnen dargelegt wird. Obwohl die Predigt also von ihrer Anlage her ein reines Lob der guten Frau darstellt, wird mit dem vorangestellten negativen Frauenkatalog ein kritischer Aspekt miteinbezogen. Auf der anderen Seite wird auch bei der Behandlung der schlechten Frau in Predigt Nr. 100 *Ad mulieres malas corpore, sive meretrices* noch eine positive Perspektive geboten:

Circa istas mulieres, quae passim exponunt se ad peccatum, primo notandum est, quod graviter peccant. Secundo, quod detestabiles sunt, quae in hujusmodi peccatis perseverant. Tertio, quae sunt, quae debent eas movere ad respiscendum.¹⁵⁵

Das Verb *resipisco* macht deutlich, daß selbst die schlimmsten und verabscheuungswürdigsten Sünderinnen eben nicht aus ihrer Natur heraus absolut schlecht sind, sondern trotz allem das Gute in sich tragen, das sie verwirklichen können, wenn sie nur wieder zur Vernunft oder, was der Bedeutungsumfang des Wortes ebenfalls hergibt, zu *sich* kommen.

Damit wird deutlich, daß die Dichotomien der Humbertschen Frauenpredigten keine Oppositionen im Sinne essentialistischer Festlegungen sind. Humbertus’ Bemühen, auch das Schlechte im Guten und das Gute im Schlechten zu zeigen, zeugt vielmehr von einer christlichen Psychologie, die – nicht nur bei der Frau – das menschliche Leben als ständiges Kräftemessen zwischen dem elementaren Willen zum Guten und einer ebenso zum Menschen gehörenden Schwäche betrachtet. Für die unterschiedlichen Ausgangssituationen bringt Humbertus dabei durchaus Verständnis auf und neigt daher auch in Einzelheiten eher zur Differenzierung als zur pauschalen Verurteilung oder Verherrlichung.

So bemerkt er z. B. wiederum in der Predigt an die *meretrices*, daß die volle Härte misogynen Schriftworte nur diejenigen trifft, die bis zum Ende nicht von ihrem sündhaften Treiben Abstand nehmen:

Sunt enim multi, qui usque ad mortem non recedunt ab hujusmodi peccatis. De his autem praedictis omnibus dicit Salomon breviter, Eccl. 7. sic: *Inveni amariorem morte mulierem, quae laqueus est venatorum: sagena cor ejus, vincula sunt manus ejus.*¹⁵⁶

¹⁵⁵“Bezüglich jener Frauen, die sich ständig der Sünde aussetzen, muß als erstes festgehalten werden, daß sie schwer sündigen; als zweites, daß diejenigen verabscheuungswürdig sind, die in solcherlei Sünde verharren; als drittes, was sie dazu bringen sollte, wieder zur Vernunft zu kommen” (CASAGRANDE 1978, 54).

¹⁵⁶“Es gibt freilich viele, die bis zu ihrem Tod nicht von solcherlei Sünden Abstand nehmen. Von allen diesen besagten Frauen sagt Salomo verkürzt in Kap. 7 des Ecclesiastes:

Diese einschränkende Interpretation von Schriftstellen, die sonst häufig generalisierend satirische Angriffe auslösen und rechtfertigen, zeugt von einer Tendenz zur Vermeidung der Satire zugunsten einer rational-‘objektiven’ Argumentation. Dies zeigt sich z. B. auch in einer differenzierten Formulierung der Vorwürfe an Frauen in Predigt Nr. 99 *Ad mulieres pauperes in villulis*. Hier wird zwischen Lastern, die bei einer Gruppe *üblicherweise* vorkommen (“solent...”), solchen, die bei *einigen* Vertretern der Gruppe *stets* auftreten (“Sunt autem quaedam istarum...”; “Aliae sunt...”), solchen, die *häufig* bei der Gruppe vorkommen (“contingit frequenter in hujusmodi villis...”) und solchen, die *bisweilen* bei einigen aus der Gruppe vorkommen, unterschieden, wobei im letzteren Fall auch noch die Motive der Handlung berücksichtigt werden, die eher dazu geeignet sind, Verständnis für die Betroffenen zu wecken: “contingit interdum, quod quaedam istarum prae [sic] paupertate extendunt se ad accipiendum, vel retinendum aliquid de alieno”¹⁵⁷.

Dies schließt die Tatsache nicht aus, daß Humbertus de Romanis bestimmte Grundannahmen über die weibliche Natur verbreitet, die im heutigen Sinne misogyn zu nennen sind. So gibt er beispielsweise in Predigt Nr. 53 *Ad Capellanos, et Clericos, et familiam quae est cum mulieribus religiosis* ganz selbstverständlich als Begründung für den Brauch, Nonnen von männlichen Fürsorgern betreuen zu lassen, den mangelnden Verstand der Frau an: “Non enim mulier naturaliter est ita sensata, ut vir, et ideo indigent viris sensatis

Da habe ich gefunden: Bitterer als der Tod ist die Frau, die ein Fangseil ist, deren Herz ein Netz, deren Hände Fesseln.” (CASAGRANDE 1978, 54; Zitat aus Koh 7,27; deutsche Bibel 7,26.) Parallel hierzu bei den *Filiae Dei*: “Sed iterum nota, quod sunt quaedam maledictae mulieres, quae a tali peccato licet sit tam abominabile, et tam damnosum, tamen nunquam ab eo recedunt, et istae sunt illa generatio de qua dicit Salomon Proverb. 30: *Est generatio quae non est lota a sordibus suis*, sicut sunt quaedam camerae privatae, quae nunquam purgantur. Item istae sunt quae habent perpetuam guerram cum Domino, nunquam quiescentes ab eius impugnatione; propter quod dicitur Hiere. 3. *Nunquid irasceris in perpetuum, aut perseverabis in finem?* Sed sunt iterum aliae quae penitentes interdum de istis malis convertuntur [...]” (“Bemerke jedoch auch, daß es einige verworfene Frauen gibt, die niemals von einer solchen Sünde Abstand nehmen, sei sie auch noch so verabscheuungswürdig und verderbenbringend, und diese sind jenes Geschlecht, von dem Salomo in Kap. 30 der Sprüche sagt: *Es gibt ein Geschlecht, dessen Schmutz nicht abgewaschen ist*, so wie es einige entlegene Zimmer gibt, die niemals gereinigt werden. So gibt es dann auch die, die ständig im Kampf mit dem Herrn liegen, niemals von dieser Bestürmung ablassen; weswegen es in Jeremias, Kap. 3 heißt: *Du wirst doch nicht ewig zürnen, bis zum Ende im Zorn verharren?* Aber dann gibt es auch wieder andere, die sich in der Zwischenzeit reuevoll von diesen Übeln bekehrt haben [...]” Nr. 51 *Ad quasdam Religiosas de ordine Beati Augustini*, Venedig 1603, 52b. Zitate aus Spr 30,12 und Jer 3,5.)

¹⁵⁷“[...] es kommt zuweilen vor, daß einige von diesen Frauen aus Armut danach streben, sich von einem Fremden etwas geben zu lassen oder es zu behalten” (CASAGRANDE 1978, 52).

mulieres, qui earum negocia prudenter peragant.”¹⁵⁸ Allerdings wird die gleiche Ansicht in einer an Frauen gerichteten Predigt vorsichtiger ausgedrückt: “Constat autem quod melius est regi a viro in quo praesumitur maior esse prudentia, et virilitas, quam a foemina de qua suspicatur contraria.”¹⁵⁹ Mag das “praesumitur” und “suspiciatur” hier auch nur ein Zugeständnis an das weibliche Publikum sein, so plädiert Humbertus doch in seiner Predigt an die jungen Mädchen (Nr. 97) mit Nachdruck für deren sorgfältige Bildung:

Sicut opus est commendabile in Christo praedicare pueris, ut supra ostensum est, ita charitatis est instruere huiusmodi puellas cum occurrit opportunitas, vel in scholis, vel in domibus, vel alibi circa ea quae pertinent ad salutem. Notandum igitur, quod huiusmodi puellae, maxime quando sunt filiae divitum, debent libenter addiscere, cum ad hoc a parentibus deputantur: ex hoc enim evenit eis, quod sciunt tempore opportuno dicere Psalterium, vel Horas de Beata Virgine, vel Officium pro mortuis, vel alias orationes Deo dicendas, vel fiunt aptiores ad hoc, ut fiant religiosae quandoque, si voluerint, vel intelligant melius Scripturas sacras, sicut accidit de Paula, et Eustochio, et aliis, quae secum debebant virginibus, quae propter litteras, quas didicerant, profecerunt intantum, quod sacras Litteras intellexerunt profunde.¹⁶⁰

Im Bereich der Bildung wird also (im Gegensatz z. B. zu Philippe de Novare) zwischen Jungen und Mädchen kein grundsätzlicher Unterschied gemacht, und wenn der weibliche Verstand nicht dem unmittelbaren Vergleich mit dem

¹⁵⁸“Die Frau ist von Natur aus weniger vernünftig als der Mann, und deswegen brauchen die Frauen vernünftige Männer, die ihnen klug die Geschäfte führen.” (Venedig 1603, 54a) *Sensatus* könnte in diesem Zusammenhang allerdings auch auf den Geschäftssinn anspielen.

¹⁵⁹“Es steht aber fest, daß es besser ist, wenn ein Mann die Leitung hat, bei dem man größere Klugheit und Mannhaftigkeit annimmt, als wenn eine Frau dies tut, von der das Gegenteil vermutet wird.” (Predigt Nr. 50 *Ad Sorores de ordine Humiliatorum*, Venedig 1603, 51b)

¹⁶⁰“Wie es ein empfehlenswertes Werk in Christus ist, für Knaben zu predigen, wie wir im vorangegangenen gezeigt haben, so ist es auch ein Akt der Nächstenliebe, diese Mädchen zu belehren, wenn sich die Gelegenheit bietet, sei es in Schulen, sei es zu Hause oder sonstwo, bezüglich der Dinge, die das Seelenheil betreffen. Es ist zu beachten, daß diese Mädchen, insbesondere, wenn sie Töchter von reichen Familien sind, gerne lernen sollen, wenn sie von den Eltern dazu bestimmt worden sind. Deshalb kommt es ihnen nämlich zu, daß sie zur gegebenen Zeit den Psalter aufsagen können oder das Stundengebet der Heiligen Jungfrau oder die Totenmesse oder andere Gebete, die man an Gott richten soll; oder sie eignen sich mit der Zeit eher dazu, vielleicht eines Tages Nonnen zu werden, wenn sie wollen, oder die Heilige Schrift besser zu verstehen, wie es bei Paula und Eustochium der Fall war und bei anderen Jungfrauen, die mit ihnen lebten und die wegen der Bildung, die sie erworben hatten, soweit vorankamen, daß sie die Heilige Schrift in ihrer Tiefe verstanden.” (CASAGRANDE 1978, 48 s)

männlichen ausgesetzt wird, wird ihm bemerkenswerterweise zugestanden, sich zu einer der höchsten Stufen des Wissens, dem "vertieften Verständnis der Heiligen Schrift" emporschwingen zu können. Häufiger findet sich auch der (allerdings topische) Gedanke der Gleichheit von Mann und Frau vor Gott, so z. B. wenn zu Beginn mehrerer Predigten an Nonnen bei einem kurzen Abriß der Geschichte des jeweiligen Ordens die Gleichwertigkeit der entsprechenden Männer- und Frauenorden hervorgehoben wird.¹⁶¹ Insgesamt läßt sich ein Bemühen um eine ausgewogene Darstellung feststellen, die den Anschein von voreingenommener Frauenfeindlichkeit zu vermeiden sucht.

Nur an einer Stelle stoßen wir in den Predigtmodellen des Humbertus de Romanis auf eine satirische Karikatur weiblichen Verhaltens, und diese zeigt die Frau ausgerechnet in der Situation der Predigt:

Item, quaedam sunt ita indevotae ad verbum Dei, quod quando sunt in Ecclesia, in qua praedicatur, modo loquuntur, modo dicunt orationes suas, modo stant coram Imaginibus suis flexis genibus, modo accipiunt aquam benedictam, et vix possunt induci interdum, ut appropinquent ad praedicantem relictis locis consuetis.¹⁶²

Solche und ähnliche Passagen tauchen in der Tat häufig in Predigten auf. Der rhetorische Kunstgriff, in der Predigtsituation die Predigtsituation zu thematisieren, wirkt als Aufmerksamkeitswecker für ein Publikum, das nunmehr nicht nur zum Adressaten, sondern auch zum Gegenstand der Ausführungen

¹⁶¹Z. B. Predigt Nr. 48 *Ad sorores praedicatorum*: "Sicut in generatione carnali solet accidere, quod quidam decedunt sine liberis, quidam autem relinquunt liberos, et inter istos, quidam non solum filios, sed et filias interdum relinquunt. Iuxta illud quod dicitur in Gen. de patribus antiquis, genuit filios, et filas, ita in generatione spirituali accidit. Fuerunt enim aliqui sancti, qui non creaverunt aliquem ordinem in quo relinquerent liberos. Alii fuerunt qui creaverunt ordinem aliquem in quo relinquerent filios. Alii vero qui non solum huiusmodi filios relinquerunt, imo filias in ordinibus a se creatis." ("Wie es bei der fleischlichen Zeugung vorkommt, daß jemand ohne Kinder stirbt, andere aber Kinder hinterlassen, und unter diesen einige nicht nur Söhne, sondern zuweilen auch Töchter (vgl. dazu, was in Genesis über die Patriarchen gesagt wird: sie zeugten Söhne und Töchter); so geschieht es auch in der spirituellen Zeugung. Es gab nämlich einige Heilige, die keinen Orden gegründet haben, in dem sie Söhne hinterlassen hätten. Dann gab es andere, die einen Orden gegründet haben, in dem sie Söhne hinterlassen haben. Wieder andere jedoch haben nicht nur auf diese Weise Söhne hinterlassen, sondern auch Töchter in Orden, die von ihnen gegründet wurden." (Venedig 1603, 49b)) Eine entsprechende Argumentation findet sich auch bei den Franziskanerinnen (Nr. 49) und Kanonissen (Nr. 55).

¹⁶²"Dann sind einige dem Wort Gottes so wenig ergeben, daß sie, wenn sie in der Kirche sind, wo gepredigt wird, bald schwätzen, bald ihre Gebete aufsagen, bald machen sie Kniebeugen vor den Heiligenbildern, bald empfangen sie das Weihwasser, aber man bringt sie kaum dazu, sich auch einmal dem Predigenden zu nähern und ihre gewohnten Plätze zu verlassen." (CASAGRANDE 1978, 53) Eine "Imago" ist streng genommen eine Fahne, die mit Heiligenbildern versehen ist.

wird. An dem Punkt also, an dem die Rhetorik zum logisch-argumentativen Gerüst hinzutritt, hält auch die Satire Einzug in die Predigtmodelle des Humbertus de Romanis.

Wir werden nun anhand der Modellpredigten von Jacobus de Vitriaco sehen, welche Rolle sie in einer vollausgeprägten Predigt spielt.

5.2.2 Jacobus de Vitriaco

Jacobus de Vitriaco (1165-1240) zählt zu den bekanntesten Predigerpersönlichkeiten des Mittelalters. Während seiner Studienjahre in Paris gehörte er dem Kreis um Petrus Cantor an, der der Predigt eine hohe Bedeutung für die Vermittlung religiöser Inhalte sowohl innerhalb der Gruppe gelehrter Kleriker als auch bei der breiten Masse der Gläubigen zusprach. Als unmittelbares Vorbild für die populären Predigten des Jacobus de Vitriaco kann Foulques de Neuilly gelten, dessen Leben Jacobus in seiner *Historia occidentalis* beschreibt.¹⁶³ Jacobus trat 1211 der Gemeinschaft der Augustiner Kanoniker in Oignies bei, wo er in enger Verbindung zu Marie d'Oignies, der Begründerin der Beginenbewegung, stand. Er predigte u. a. den 5. Kreuzzug, wofür ihm 1216 die Bischofswürde von Akkon verliehen wurde, und er nahm selbst an dem Kreuzzug teil. Bis 1226 blieb er im Heiligen Land; nach seiner Rückkehr wurde er 1229 Bischof von Tusculum und Kardinal. In diesem Amt arbeitete er bis zu seinem Tod an der Niederschrift seiner Predigtsammlungen. Neben den *Sermones vulgares* oder *ad status* sind noch umfangreiche *De tempore*- und *De sanctis*-Sammlungen sowie eine kleinere Gruppe von *Sermones communes* erhalten.¹⁶⁴

Die *Sermones vulgares* enthalten im Anschluß an einen theoretischen Prolog 74 Predigten, die dem *ad status*-Prinzip entsprechend nach Kriterien wie kirchlicher Rang, Familienstand, Geschlecht, Alter, Beruf usw. geordnet sind.¹⁶⁵ Hinzu kommen Predigten an bestimmte Randgruppen und einige Sonderfälle, wie z. B. Predigten an Sterbende, Kranke und Pilgerer.¹⁶⁶ Obgleich die Predigten überwiegend als direkte Ansprache an die jeweilige Zielgruppe formuliert sind, besteht der praktische Verwendungszweck der Sammlung sicherlich in erster Linie darin, als Lehr- und Materialbuch für andere Prediger zu dienen. Sandor beschreibt ihre Funktion im einzelnen wie folgt:

¹⁶³Cf. FERRUOLO 1985, 13 s; SANDOR 1993, 77 ss.

¹⁶⁴Insgesamt handelt es sich um über 450 Predigten. Die vollständigste und aktuellste Beschreibung von Jacobus Leben und Werk liefert SANDOR 1993, 22-76.

¹⁶⁵Cf. SANDOR 1993, 173-80.

¹⁶⁶Einen vollständigen Überblick mit den wichtigsten Angaben zu jeder Predigt bietet SANDOR 1993, Appendix 2.

1. edifying and nourishing the spiritual lives of preachers
2. teaching the technique of preaching by means of model sermons that illustrate form and method, and
3. providing preaching matter to be used in the composition of specific sermons.¹⁶⁷

Nur im Prolog richtet sich Jacobus explizit an die Zielgruppe der Prediger, um ihnen das Prinzip der an ein heterogenes Publikum angepaßten Predigt nahezubringen:

Non enim omnibus una competit medicina, nec est sapiens medicus qui uno collyrio omnium oculos vult curare, nec curat oculum qui curat calcaneum. [...] Pro qualitate igitur audientium formari debet sermo doctorum. Nam sicut expedit medico corporum diligenter attendere complexionem infirmorum, ita necesse est ut medicus animarum cum omni circumspectione consideret et advertat qualitates et mores auditorum.¹⁶⁸

Aus dem Vergleich des Predigers mit dem Arzt wird hier eine aufschlußreiche Parallele entwickelt: Soll ihre Kunst wirksam sein, so muß sie in beiden Fällen an den Rezipienten angepaßt werden. Eine anschließende Aufzählung der wichtigsten Kategorien von Rezipienten vermittelt sodann einen ersten Eindruck von der Breite und Vielfalt des anvisierten Publikums, der durch die praktische Umsetzung in den folgenden Modellpredigten konkretisiert und ergänzt wird.

Unter den aufgezählten Kategorien befindet sich auch diejenige der Frauen, die wiederum in der üblichen Weise in Jungfrauen, Witwen und Verheiratete unterteilt werden.¹⁶⁹ Tatsächlich gibt es sieben Predigten, die der so

¹⁶⁷SANDOR 1993, 291.

¹⁶⁸„Denn dieselbe Medizin paßt nicht zu allen; wer mit ein und derselben Augensalbe jedermanns Augen heilen will, ist kein kundiger Arzt, und wer das Auge heilt, heilt nicht auch die Ferse. [...] Nach der jeweiligen Art des Publikums soll also die Predigt der Lehrer geformt sein. Denn wie der Arzt der Leiber sorgfältig auf die körperliche Verfassung der Kranken achten soll, so ist es auch für den Seelenarzt notwendig, mit aller Umsicht die Eigenschaften und Gewohnheiten der Zuhörer zu betrachten und zu erkennen.“ (PITRA 1888, 190 s)

¹⁶⁹„Aliter enim praedicandum est [...] mulieribus, id est virginibus, viduis et coniugatis“ („Jeweils anders muß man [...] den Frauen, das heißt den Jungfrauen, Witwen und Verheirateten predigen“ (PITRA 1888, 191)). Aus dieser Bemerkung ergibt sich auch zweifelsfrei, daß die üblicherweise *Ad coniugatos* betitelten Predigten, die eindeutig im Kontext der Frauenkategorie neben den Witwen- und Jungfrauenpredigten stehen, für Jacobus de Vitriaco systematisch zur Kategorie der Frauenpredigten gehören. Damit widersprechen wir der Einschätzung von R. Schnell („Es ist eine Predigt für verheiratete Männer“, SCHNELL 1998a, 149). Es soll jedoch nicht bestritten werden, daß es sich von der Sache her eher um Ehepredigten handelt.

bestimmten Kategorie zuzuordnen sind: drei Predigten *Ad coniugatos* und je zwei *Ad viduas et continentes* und *Ad virgines et iuvenculas*.¹⁷⁰ Zudem ist noch eine im Vorwort nicht direkt den Frauenpredigten zugeordnete Gruppe von Predigten an Nonnen zu berücksichtigen, die dem Teil der Predigten an die religiösen Orden angegliedert ist. Sie beinhaltet zwei Predigten *Ad moniales nigras* und zwei *Ad moniales albas Cisterciensis ordinis vel alias albas*.¹⁷¹

Wir wollen zunächst die Nonnenpredigten mit den Predigten an weltliche Frauen vergleichen, um zu sehen, ob sich ein systematischer stilistischer Unterschied feststellen läßt. Dies liegt insofern nahe, als Jacobus de Vitriaco in seinem Prolog speziell für das Laienpublikum die beispielhafte Neuentwicklung eines Predigtstils ankündigt:

Simplicia et manifesta laicis et rudibus proponant, non subtilia et obscura [...]. [...] Relictis enim verbis curiosis et politis, convertere debemus ingenium nostrum ad aedificationem rudium et agrestium eruditionem, quibus quasi corporalia et palpabilia et talia que per experientiam norunt frequentius sunt proponenda. Magis enim moventur exterioribus exemplis quam auctoritatibus vel profundis sententiis.¹⁷²

Als Schöpfer dieses populären, mit Exempeln arbeitenden Predigtstils ist Jacobus de Vitriaco bekannt geworden, und dieser Aspekt seines Werkes sowie

¹⁷⁰An der Bezeichnung der letzteren Unterkategorie ist zu erkennen, daß das Kriterium der sexuellen Aktivität, das die Geschlechterkategorie primär festlegt, hier mit dem Kriterium des Alters vermischt wird.

¹⁷¹Die Nonnenpredigten sind vollständig ediert (LONGÈRE 1985). Der Titel der Predigten an die "weißen Nonnen" ist aus dieser Ausgabe übernommen worden, abweichend von den Angaben in SCHNEYER, Johannes Baptist: *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*. 9 Bde. Münster: Aschendorff 1969 ss (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 43). Der Einfachheit halber werden die Predigten an die gleiche Gruppe im folgenden entsprechend der Reihenfolge bei Schneyer durchnummeriert und mit Kurztiteln zitiert. *Ad moniales nigras* I und II entsprechen Schneyer Nr. 392-3; *Ad moniales albas* I und II Schneyer Nr. 394-5; *Ad coniugatos* I, II und III Schneyer Nr. 431-3; *Ad viduas* I und II Schneyer Nr. 434-5; *Ad virgines* I und II Schneyer Nr. 436-7. Die beiden ebenfalls von Longère edierten Predigten *Ad servos et ancillas* (LONGÈRE 1990) werden im folgenden nicht berücksichtigt, da sie sich an ein gemischtes Publikum richten und bei der Beschreibung der Kategorie 'Frau' im Prolog nicht erwähnt werden, obwohl sie den *Ad coniugatos*-Predigten unmittelbar vorangehen.

¹⁷²"Einfache und handfeste Dinge sollen sie den Laien und einfachen Leuten darbieten, nicht subtile und dunkle [...]. [...] Wir müssen außergewöhnliche und geschliffene Wörter weglassen und unseren Sinn auf die Erbauung der einfachen Leute und die Belehrung der Bauern richten, denen man quasi körperliche und greifbare Dinge und solche, die sie aus Erfahrung kennen, häufiger vorsetzen muß. Sie lassen sich nämlich durch Beispiele aus der äußeren Welt eher anrühren als durch Autoritäten oder tiefgründige Sinnsprüche." (PITRA 1888, 192)

das Nachleben seiner Exempel in Florilegien und anderen Predigten ist bereits ausführlich untersucht worden.¹⁷³ Wir wollen uns daher nicht näher mit diesem Aspekt auseinandersetzen, sondern nur festhalten, daß Jacobus de Vitriaco für seine Predigten systematisch zwei Diskursarten unterscheidet: einen autoritätsorientierten Diskurs auf einem eher abstrakten Denkniveau (“profundis sententiis”), der an ein klerikales Publikum gerichtet ist, und einen beispielorientierten Diskurs auf einem konkretem Denkniveau, der sich an ein laikales Publikum richtet. Beide haben offensichtlich zum Ziel zu “bewegen” (*movere*), wobei Jacobus dem populären Diskurs zugesteht, er sei “nicht nur zur Belehrung, sondern auch zur Erholung” bestimmt.¹⁷⁴ Es wird zu fragen sein, inwiefern diese beiden Diskursarten der Predigt auch den Frauendiskurs von Jacobus de Vitriaco prägen.

Für den direkten Vergleich bietet sich eine Zusammenschau der beiden Predigten *Ad moniales albas* I und *Ad virgines et iuvenculas* I an. Beide greifen das traditionelle Thema des weiblichen Schmucks auf und behandeln die von Jungfrauen bzw. Nonnen geforderten Tugenden, allerdings in sehr unterschiedlicher Weise.

Das Thema der Nonnenpredigt ist dem Buch Ester entnommen und lautet *Querantur regi puellae uirgines ac speciosae; et mittantur qui considerent per universas provincias puellas speciosas ac uirgines, et adducant eas ad civitatem Susan*.¹⁷⁵ Hieraus wird die besondere Berufung der Frauen zum Dienst an ihrem göttlichen ‘Bräutigam’ abgeleitet. Die Fortsetzung des Ester-Zitates (*accipiant mundum muliebrem et cetera ad usus necessaria*¹⁷⁶) führt sodann auf das Thema des Schmucks, das durch ein ausführliches Zitat aus Jesaja 3,18-24 ergänzt wird.¹⁷⁷ In diesem werden einzelne Schmuckstücke und Bestandteile der weiblichen Toilette aufgezählt, die in den Abschnitten 10 bis 16 allegorisch als Tugenden der idealen Jungfrau gedeutet werden. Paragraph 17 greift sodann das Ende des Jesaja-Zitates auf, das von der Strafe

¹⁷³Cf. z. B. die Arbeit der Arbeitsgruppe “Exempla” des Groupe d’anthropologie historique de l’Occident médiéval am Centre de recherches historiques von CNRS und EHESS in Paris. Auf ihrer Website www.ehess.fr/centres/gahom/exempla.html findet sich auch eine ausführliche Bibliographie zum Exemplum.

¹⁷⁴ “[...] non solum ad aedificationem, sed ad recreationem” (PITRA 1888, 192).

¹⁷⁵ *Man suche für den König jungfräuliche Mädchen, die von schöner Gestalt sind! Es sollen Leute entsendet werden, die in allen Provinzen die jungfräulichen Mädchen von schöner Gestalt begutachten und zur Burg Susa bringen sollen.* (Est 2, 2-3)

¹⁷⁶ *Man Sorge für ihre Schönheitspflege.*

¹⁷⁷ Auf welche Weise der König Achaschwerosch für die *ornamenta* der Jungfrauen sorgen wolle, zeige, so Jacobus de Vitriaco, Jesaja vollständig (“plene ostendit Isaias”; *Ad moniales albas* I, 8; LONGÈRE 1985, 270) Das Jesaja-Zitat nimmt den ganzen folgenden Abschnitt 9 ein.

Gottes für die eitlen Frauen spricht, und deutet dies wiederum als Warnung vor der Gefahr, den Schmuck der Tugenden leichtfertig aufs Spiel zu setzen:

[C]aveat [...] ne de sponsa Dei fiat meretrix diaboli, de filia regis ancilla, de rosa fiat cicuta, coruus de columba, carbo niger de stella, ne de orto Domini cadat in latrinam diaboli, de celo in terra [sic], de sublimitate troni in profundum cadat inferni.¹⁷⁸

Der Dualismus von Gut und Böse, in den die Existenz der Nonne hier eingebunden wird, ist in diesem Fall jedoch nicht nur auf ihr Geschlecht zurückzuführen. Er gründet vielmehr auf dem Prinzip, daß ein besonders hoher moralischer Anspruch, wie er von dem monastischen Ideal erhoben wird, auch eine besondere moralische Verantwortung und daher bei seiner Verfehlung eine besonders schwere Schuld mit sich bringt. Dieses Prinzip gilt in gleicher Weise für Männer, und folglich wird die Ursache für eine eventuelle Verfehlung des Ideals nicht etwa in der Schwäche der *weiblichen* Natur, sondern in der Schwäche des "Fleisches", d.h. der *menschlichen* Natur gesehen: "thesaurus uirginitatis semel amissus non possit recuperari, et, nisi caute custodiatur, facile amittitur, eo quod in uase fictili, id est in carne, uelut in uase uitreo reponatur."¹⁷⁹

Diese warnenden Überlegungen werden von zwei Exempeln¹⁸⁰ gefolgt, die nun wieder im positiven Sinne aufzeigen, wie die Reinheit der gottgeweihten Jungfrau diese vor Tod und Schande schützt bzw. schützen sollte. Die zweite Exempelgeschichte, die von einem zum Tod durch den Strick verurteilten Dieb handelt, dem zugestanden wird, sich den Baum, an dem das Urteil vollstreckt werden soll, selbst aussuchen zu dürfen, muß allerdings erst einer recht gewagten Allegorese unterzogen werden, um als positiv-didaktisches Lehrstück gelten zu können: Die Gerichtsdienere sind die Dämonen, die der reinen Seele (= Dieb) die schönen Bäume (= Sünden) anpreisen, die ihm doch nur den Tod bringen. Wie der Dieb soll sich die Seele nicht dazu überreden lassen, einen Baum auszuwählen. Hiermit endet die Predigt.

¹⁷⁸"[...] sie nehme sich in Acht, daß sie nicht von der Braut Gottes zur Hure des Teufels werde, von der Königstochter zur Magd, von der Rose zum Schierling, von der Taube zum Raben und vom Stern zur schwarzen Kohle, und daß sie nicht aus dem Garten Gottes in den Abtritt des Teufels, vom Himmel zur Erde, von der Erhabenheit des Thrones in die Tiefe der Hölle fällt." (LONGÈRE 1985, 274)

¹⁷⁹"Wenn der Schatz der Jungfräulichkeit einmal verloren ist, kann er nicht wiedererlangt werden, und wenn er nicht sorgfältig bewacht wird, geht er leicht verloren, da er in einem tönernen Gefäß, d.h. im Fleisch, wie in einem gläsernen Gefäß aufbewahrt wird." (LONGÈRE 1985, 275)

¹⁸⁰CRANE, Thomas F. (Hrsg.): *The Exempla or illustrative stories from the Sermones Vulgares*. Repr. Nendeln: Kraus 1967, Nr. 61 und 62.

In der Predigt *Ad virgines* I mit dem Thema *Ego flos campi et lilium* (Hld. 2,1) ist die Allegorese weiblicher Schmuckstücke als Tugenden, die die erste Predigt an die weißen Nonnen beherrscht, in das Prothema verlagert worden. Der Hauptteil der Predigt ist dagegen auf das Thema der *humilitas* ausgerichtet, die als notwendige Voraussetzung für die Gottgefälligkeit der Jungfräulichkeit auch in den Nonnenpredigten eine wichtige Rolle spielt.¹⁸¹ In *Ad virgines* I wird sie als Verhaltensnorm von den Jungfrauen eingefordert und zunächst durch einige Autoritätenzitate und zwei negative Exempel von hochmütigen Nonnen (Crane Nr. 271 und 272) abgesichert.¹⁸² Danach werden durch eine einfache *distinctio* zwei Arten von Demut unterschieden: eine innere, geistige, und eine äußere, körperliche.¹⁸³ Die gesamte restliche Predigt prangert Verhaltensweisen an, die der äußeren Demut widersprechen. Sehr konkret wird dabei richtiger und falscher Gestus, *cultus* und *ornatus* sowie – in einiger Ausführlichkeit – die Unsitte des Reigentanzes behandelt. Die Predigt endet mit einem Exkurs über die Nützlichkeit der Marienverehrung und der Aufforderung, die Jungfrauen mögen ihren Gelübden stets treu bleiben. Immer wieder werden dabei Exempel eingestreut; insgesamt acht der bei Crane verzeichneten Beispielgeschichten finden sich in dem kritischen Teil der Predigt.¹⁸⁴ Die Darstellung ist dabei reichlich mit traditionellem satirischen Material ausgestattet, insbesondere zum Thema Schminke.¹⁸⁵

Als Beispiel sei die Karikatur einer Frau angeführt, die das Werk Gottes mit Schönheitsmitteln verbessern will und ihm vorwirft: “Domine, non bene me fecisti, nec pellem faciei mee sufficienter decorasti. Melius volo facere quam tu fecisti.”¹⁸⁶ Gott wird, so Jacobus, solche Frauen beim Jüngsten Gericht nicht wiedererkennen, und mit ihren stinkenden Salben sind sie den Menschen ebenso widerwärtig. Da Schönheit ohnehin nur von begrenzter

¹⁸¹Cf. LONGÈRE 1985, 233. In *Ad moniales albas* I wird sie bei der Allegorese der *lunulae* (halbmondförmige Halsbänder) in Abschnitt 10 erwähnt.

¹⁸²Lüttich BU 416, 214va-b.

¹⁸³Die Unterscheidung ist nicht originell; bereits Tertullian weist darauf hin, daß zur Tugend der *pudicitia* auch ein äußerer Aspekt (“quicquam extrinsecus opus”) gehört, den er eben im Habitus der Jungfrau, ihrer Toilette und ihrem Schmuck (“de cultus dico et ornatus dispositione”), sieht (*De cultu feminarum*, II,1,2; TERTULLIAN: *La toilette des femmes/De cultu feminarum*. Hrsg. Marie Turgan. Paris: Ed. du Cerf 1971 (Sources chrétiennes 173), 92).

¹⁸⁴CRANE 1967, Nr. 273, 273bis, 314, 273ter, 274-77. Die Geschichte von Absalom, die Nr. 274 unmittelbar vorangeht, könnte ebenfalls als Exempel betrachtet werden.

¹⁸⁵Zur Tradition und Rhetorik dieser Passage, die auch von Guibertus de Tornaco adaptiert worden ist, cf. *infra*, 181.

¹⁸⁶“Herr, du hast mich nicht gut gemacht und meine Gesichtshaut nicht genug geschmückt. Ich will es besser machen als du.” (Lüttich BU 416, 215ra; Paris, B.N. lat. 17509, 146rb) Eine Transkription der vollständigen Passage findet sich in Anhang B, *infra*, 315.

Dauer ist, gibt es keinen Grund, darauf stolz zu sein: “Mulier autem exterius polita nichil aliud est quam fimus nive tectus.”¹⁸⁷ Diese Sentenz wird durch einen Schriftbeleg unterstützt und mit einer weiteren Karikatur der eitlen Frau, die im Spiegel ausprobiert, welche Mimik ihr am besten steht, illustriert. Am Ende steht eine energische Verurteilung einer solchen Frau und ein populärer volkssprachlicher Merkspruch:

Licet corpus eius adhuc sit in domo, autem eius anima coram deo est in prostibulo. Dum ornat se et preparat ornatu meretricio ad decipiendas animas. “Femme de bel ador est aube leste ator.” Quid est: Femina pulcre exterius preparata est balista ad toruum.¹⁸⁸

Man sieht, daß im Gegensatz zur Nonnenpredigt hier durchaus generalisierend misogyne Thesen vorgebracht werden, auch wenn sie im Kontext der Kritik einer bestimmten Gruppe von Frauen – den eitlen Jungfrauen – stehen. Der Anteil von Bibelziten und deren Exegese und Allegorese ist in der Laienpredigt weitaus geringer; zugleich steigt die Zahl der Exempel, und diese sind nicht am Ende der Predigt konzentriert, sondern über den gesamten Text verteilt. Darüber hinaus steht eine überwiegend negativ-kritische Grundhaltung in der *Ad virgines*-Predigt einer überwiegend positiv-didaktischen Grundhaltung in der Nonnenpredigt gegenüber. Letzteres gilt im übrigen nicht nur für die hier betrachtete Predigt *Ad moniales albas*, sondern, wie Longère festgestellt hat, ebenso für die anderen Nonnenpredigten:

Une dominante de l’enseignement proposé ad moniales est incontestablement l’insistance sur les vertus à pratiquer beaucoup plus d’ailleurs que sur les défauts à combattre, sauf peut-être s. 27, assez négatif.¹⁸⁹

Kommt es doch einmal zu einer Kritik, so ist sie auf spezielle Verhaltensweisen beschränkt¹⁹⁰ und entbehrt der satirischen Aggressivität und rhetorischen Zuspitzung, die wir in der oben angeführten Passage beobachten konnten. Zum Vergleich wollen wir eine Passage aus der zweiten Predigt an die

¹⁸⁷“Die von außen herausgeputzte Frau ist nichts anderes als schneebedeckter Mist.” (Lüttich BU 416, 215ra-b; Paris, B.N. lat. 17509, 146rb)

¹⁸⁸“Wenn auch ihr Körper noch zu Hause ist, ihre Seele ist vor Gott schon im Bordell. Unterdessen schmückt sie sich und bereitet sich vor, mit Hurenschmuck die Seelen irrezu-leiten. ‘Eine herausgeputzte Frau ist wie eine große Armbrust.’” (Lüttich BU 416, 215rb; Paris, B.N. lat. 17509, 146rb) Eine “arbaleste a tor” ist eine große Armbrust, die mit einer Winde gespannt wurde. In einem *Dit de l’âme* wird die Eigenschaft beschrieben, die das *tertium comparationis* für den Vergleich liefert: “elle navre quanqu’elle ataint” (BECHMANN, Eduard: “Drei *Dits de l’âme* aus der Handschrift Ms. Gall. Oct. 28 der Königlichen Bibliothek zu Berlin.” In: *Zeitschrift für Romanische Philologie* 13 (1889), 79).

¹⁸⁹LONGÈRE 1985, 232.

¹⁹⁰Cf. LONGÈRE 1985, 233: “[les] comportements réprouvés [...] semblent davantage différenciés que les vertus prônées”.

schwarzen Nonnen (Nr. 27) betrachten, die Longère als Ausnahme von der Regel der weitgehend positiv-didaktischen Ausrichtung der Nonnenpredigten anführt. Die Predigt ist als Exegese des Themas aus Ex. 35,25 (*Mulieres docte dederunt quod neuerant iacinctum, purpuram et uermiculum, ac byssum, ac pilos caprarum sponte propria cuncta tribuentes*)¹⁹¹ angelegt. Der im Thema enthaltene Begriff des Spinnens wird dabei als Metapher für das rechte Handeln gedeutet. Die Paragraphen 10, 12 und 15-18 (von insgesamt 22) tragen Überschriften, die mit "Contra" beginnen und so als Kritik an einer bestimmten Gruppe oder Verhaltensweise ausgewiesen werden. Der erste Teil des Abschnitts 16 "Contra moniales male nentes" gibt einen recht guten Eindruck von dem üblichen Stil der kritischen Passagen:

Que autem purpuram nere debuerunt faciendo iustitiam in terra corporis sui et regalem preminentiam attendendo, obliuiscuntur se esse filias Regis, ad lutum et immunditias declinando more uilium ancillarum. Unde Isaias XLVII ad huiusmodi moniales loquens ait tanquam ad ancillam: *Tolle mollam, et mole farinam; denuda turpitudinem tuam.* Que uero nere debuerunt uermiculum per caritatis ardorem, torpore animi fastidiunt religionem. Unde in Apocalypsi III: *Utinam esses frigidus aut calidus, sed quia tepidus es, incipiam te euomere ex ore meo.*¹⁹²

Der Rest des Abschnitts enthält wiederum eine Exegese der zentralen Begriffe des Apokalypse-Zitats. Sehr deutlich ist hier zu erkennen, daß die Kritik der Nonnen ebenso wie deren Unterweisung auf die Technik der Bibelexegese aufgebaut ist. Obgleich durchaus auch drastische Ausdrücke verwendet werden, herrscht ein erklärender Gestus vor, der dem Ton die Schärfe und Lebendigkeit der satirischen Passagen nimmt. Schließlich wird zu keinem Zeitpunkt die Grenze zur generalisierenden Misogynie überschritten: Stets bleibt erkennbar, daß eine elitäre Gruppe für die Verfehlung ihres hohen Ideals kritisiert wird, nicht etwa Frauen aufgrund ihrer geschlechtstypischen Schwächen im allgemeinen.

¹⁹¹ Alle kunstfertigen Frauen spannen und brachten das Gesponnene: blauen und roten Purpur, Karmesin und Byssus. Alle Frauen, die sich vermöge ihrer Kunstfertigkeit dazu angetrieben fühlten, spannen Ziegenhaare.

¹⁹² "Diejenigen aber, die Purpur spinnen sollten, indem sie auf Erden ihrem Körper Gerechtigkeit widerfahren lassen in Erwartung der königlichen Herrlichkeit, vergessen, daß sie die Töchter des Königs sind und sinken herab zu Schmutz und Schande wie elende Mägde. Daher spricht Jesaja in Kap. 47 zu solchen Nonnen wie zu einer Magd: *Nimm die Mühle und mahle Mehl; enthülle deine Schmach.* Die eigentlich Karmesin spinnen sollten durch die Glut ihrer Liebe, schmähen die Religion in ihrer geistigen Trägheit. Daher heißt es in der Apokalypse, Kapitel 3: *Wärest du doch kalt oder heiß! So aber, weil du lau bist, so will ich dich ausspeien aus meinem Mund.*" (*Ad moniales nigras* II, 16, LONGÈRE 1985, 256) Zitate aus Jes 47,2-3 und Ap 3,15-16.

Nur an einer Stelle findet sich in den Nonnenpredigten eine Sammlung der üblichen misogynen Topoi, und zwar in der Predigt *Ad moniales nigras* I, 9. Der Abschnitt trägt den Titel “Contra corruptores monialium et de cautela conseruande uirginitatis” und behandelt wiederum die These, daß die Braut Christi für einen Fehltritt strenger zur Verantwortung gezogen werden muß als eine gewöhnliche Ehefrau.¹⁹³ Dazu wird noch einmal das Bild des “thesaurum preciosum in uase fictili absconditum” benutzt, das durch die Autoritäten des Petrus und Hieronymus gestützt wird. Letzterer ergänzt die Ausführungen des ersteren über den anständigen Habitus einer Frau durch den Hinweis, dies gelte um so mehr für eine Nonne, bei der eine eventuelle Verfehlung niemals durch die Mitschuld des Ehepartners gemildert werden könne. Das Ende des Abschnitts bildet dann die folgende Zitatensammlung:

Unde, in Ecclesiastico xxvi, de muliere lasciva dicitur: *Qui tenet eam quasi tenet scorpionem*, quia ut scorpio facie blanditur, sed cauda pungit et ideo fugienda est tanquam serpens. Unde in Parabolis v: *Longe ab ea fac uiam tuam*, ut scilicet fugias occasiones omnes peccandi et ne appropinques foribus domus eius.¹⁹⁴

Diese Zusammenstellung wirkt auf den ersten Blick befremdlich. Wurde soeben noch die Nonne an die besonders hohe moralische Norm erinnert, der sie zu genügen hat, so sind die angeführten Zitate ursprünglich als Warnung an Männer gerichtet. Ähnliche Formulierungen finden sich auch im Mittelalter in einem männlich-monastischen Diskurs der Askese.¹⁹⁵ An wen ist aber nun hier die aus dem Sprüche-Zitat herausgelesene Forderung “fugias occasiones omnes peccandi” gerichtet, wenn nicht an die Nonnen, die Adressaten der gesamten Predigt sind? Ist dies richtig, so muß die gesamte Passage allegorisch verstanden werden: Die schlechte, wollüstige Frau steht für die Sünde im allgemeinen, der männliche Adressat für die (noch unbefleckte) Nonne.

¹⁹³“Criminosior est adultera Christi quam mariti.” (LONGÈRE 1985, 242)

¹⁹⁴“Weswegen im Ecclesiasticus Kap. 26 von der wollüstigen Frau gesagt wird: *Wer sie nimmt, dem ist, als hätte er einen Skorpion gefaßt*, weil sie wie ein Skorpion von vorne lockt, mit dem Schwanz aber sticht, und daher muß man sie meiden wie eine Schlange. Daher heißt es in den Sprüchen, Kap. 5: *Halte fern von ihr deinen Weg*, damit du nämlich alle Gelegenheiten zur Sünde vermeidest und *der Tür ihres Hauses nicht nahekommst*.” (*Ad moniales nigras* I, 9, LONGÈRE 1985, 242) Zitate aus Sir 26,10 (26,7 in der deutschen Übersetzung) und Spr 5,8. Die Kursivierung des letzten Zitatenteils fehlt bei Longère.

¹⁹⁵Cf. z. B. Bernhard von Cluny: “Foemina vipera [...] hanc fuge lector” (“Die Frau ist eine Schlange [...] fliehe diese, Leser!” *De contemptu mundi* II, 513 und 518). Bei Marbod von Rennes findet sich eine ähnliche Beschreibung der Chimäre, die das stolze Antlitz eines Löwen besitzt, jedoch den Schwanz einer giftigen Schlange (*Liber decem capitulorum* III, 46 ss) sowie die Fluchtempfehlung “Si fugis, evades” (“Wenn du fliehst, kommst du davon”, III, 81). In beiden Fällen sind allerdings primär antike Quellen anzunehmen.

Weiblichkeit und Männlichkeit werden damit zu Chiffren für moralische Kategorien, und die Misogynie wird durch Exegese für die Didaktik an Frauen nutzbar gemacht.

* * *

Kommen wir zurück zu den Jungfrauenpredigten, deren erste wir bereits im Vergleich mit den Nonnenpredigten als Beispiel für den populären, stark mit Exempeln und satirisch-kritischem Material arbeitenden Predigtstil des Jacobus de Vitriaco untersucht haben. Ziehen wir nun auch die zweite Jungfrauenpredigt hinzu, so stellen wir fest, daß die beiden Predigten sich ergänzen: Während *Ad virgines* I sich, wie beschrieben, der äußeren *humilitas* widmet und zeigt, daß eine Jungfrau „non solum cor purum sed os mundum“¹⁹⁶ besitzen soll, beschäftigt sich die zweite Predigt mit der Keuschheit des Geistes: „Sit igitur virgo non solum casta corpore, sed et mente.“¹⁹⁷ In der zweiten Jungfrauenpredigt wird also der noch fehlende Aspekt der *distinctio* zwischen äußerer und innerer *humilitas* aus *Ad virgines* I abgehandelt; beide Predigten sind folglich Teile einer komplementären Dichotomie, die wir bereits als häufige Struktur des klerikalen Frauendiskurses festgestellt haben.

In der Tat ergänzen sie sich auch in Hinblick auf ihre Darstellung der Frau. War *Ad virgines* I weitgehend negativ ausgerichtet und räumte den misogynen Topoi einen nicht unerheblichen Platz ein, so stellt *Ad virgines* II über weite Strecken eine engagierte Verteidigung der Frauen, insbesondere der Beginen, dar. Wegen dieser expliziten Befürwortung der zu Jacobus' Zeit neu aufkommenden Lebensform der Beginen, deren nicht an Gelübde gebundenes Zusammenleben anderenorts auf einiges Mißtrauen stieß, hat die Predigt unter Historikern und Theologen Interesse erregt, so daß sie zumindest teilweise ediert worden ist. Ihre Adressaten müssen allerdings nicht ausschließlich Beginen sein, denn Jacobus spricht zunächst allgemein *virgines religiosas* an, was die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft und deren Status grundsätzlich offen läßt.

Nachdem im Prothema vor falschen Autoritäten, die Frauen zur Heirat zwingen wollen, gewarnt worden ist und die Beginen vor ihren Verleumdern in Schutz genommen wurden, kehrt der Hauptteil (Thema: *O quam pulcra est casta generatio cum claritate* (Weish 4,1)) zu dem Gedanken der Keuschheit des Geistes zurück und knüpft damit an die erste Jungfrauenpredigt an. Um diese Keuschheit zu bewahren, sollen die Frauen schlechten Umgang meiden, was entweder in einer monastischen Lebensform oder aber in einer

¹⁹⁶„[...] nicht nur ein reines Herz, sondern auch einen sauberen Mund“ (Lüttich BU 416, 216va; Paris, B.N. lat. 17509, 147rb).

¹⁹⁷„Die Jungfrau soll nicht nur in ihrem Körper, sondern auch in ihrem Geist keusch sein“ (GREVEN 1914, 46).

freien Gemeinschaft Gleichgesinnter möglich erscheint.¹⁹⁸ Es schließt sich ein Lob der keuschen Frauen und eine wahre Invektive gegen ihre schamlosen Verleumder (“quidam maliciosi homines et impudici”¹⁹⁹) an, sowie ein Exempel, in dem ein Zisterzienser geradewegs von Gott die Auskunft erhält, daß die Beginen eine durchaus achtenswerte Gruppe darstellen. Ein weiteres Exempel vergleicht die Verleumder mit Spinnen, die in ihrem Magen alles in Gift verwandeln. Was dies bedeuten soll, drückt Jacobus danach in größter Klarheit aus:

Huiusmodi maliciosi homines, si forte inter mille religiosas virgines contigerit vel unam ex carnis fragilitate aliquem defectum incurrere, non compatiuntur sed gaudent et crimen unius in omnes retorquent, et quia caritatis viscera nesciunt, magis exultant, si una labitur, quam si decem ad Dominum convertantur, non attendentes, quod inter eos vix mille unus bonus invenitur. Unde non debuerunt mirare vel insultare, si inter mille bonas et castas una mala reperitur. Cum autem meretrices et hystriones, ebriosos et turpissimos homines in pace dimittant et eas que ad choreas et vanitates seculi lasciviunt in pace dimittant, eo quod vexillum principis huius mundi ferant, illas solas que *faciem* habent *eundi in Jerusalem* more *Samaritorum non recipiunt*, sed derident et maledicunt.²⁰⁰

Bemerkenswert ist hier, daß der *rara avis*-Topos, also eine Denk- und Argumentationsfigur, die zum Standardrepertoire der misogynen Satire gehört, nun umgekehrt auf die Kritiker der Frauen angewandt wird: Sie generalisieren ihrerseits, so heißt es, vorschnell einzelne Fehlritte von Frauen, obgleich sie selbst viel eher dem von ihnen verbreiteten Stereotyp entsprechen. Die Tatsache, daß die misogynen Satire in dieser Weise gegen ihre Autoren gewendet werden kann, zeigt, daß der Verleumdungsvorwurf stets als Kehrseite der

¹⁹⁸Cf. GREVEN 1914, 46 s.

¹⁹⁹“[...] gewisse niederträchtige und schamlose Männer” (GREVEN 1914, 47).

²⁰⁰“Wenn es denn einmal vorkommt, daß unter tausend frommen Jungfrauen vielleicht eine aus der Schwäche des Fleisches einen Fehler begeht, so empfinden diese niederträchtigen Männer kein Mitleid, sondern sie freuen sich und wenden das Vergehen der einen gegen alle, und weil sie in ihrem Herzen nichts von Liebe wissen [wörtl.: das Innerste der Liebe nicht kennen], freuen sie sich mehr, wenn eine einzige zu Fall kommt, als wenn zehn zum Herrn bekehrt werden, ohne zu beachten, daß bei ihnen unter tausend kaum ein guter gefunden werden könnte. Daher sollten sie sich nicht wundern und beleidigend werden, wenn unter tausend guten und keuschen Frauen sich eine schlechte findet. Während sie Huren und Gaukler, Trunkenbolde und schändliche Menschen in Frieden lassen und die Frauen, die sich gehen lassen beim Reigentanz und bei den Eitelkeiten der Welt, in Frieden lassen, weil sie das Banner des Fürsten dieser Welt tragen, *nehmen sie* allein die, die *aussehen, als gingen sie nach Jerusalem*, wie die *Samariter nicht auf*, sondern machen sich über sie lustig und schmähen sie” (GREVEN 1914, 48). Das Bibelzitat stammt aus Lk 9,53.

Satire im Raume steht. Dabei ist es nicht die Redeweise an sich, die Jacobus verurteilt, denn offensichtlich würde er es begrüßen, wenn die gleiche Art von Angriffen gegen die Gruppen der Huren, Spielleute usw. geführt würde – wie er es auch selbst praktiziert. Nicht ein Übermaß von Aggression wird den Verleumdern zum Vorwurf gemacht, sondern das falsche Objekt der Kritik: Nicht die wirklich Schlechten werden getadelt; die Worte der Frauenfeinde stimmen daher nicht mit den Taten, die sie schildern, überein und weichen somit von der Wahrheit ab. Bei der Aufzählung der richtigen Objekte fällt zudem auf, daß diese mehr über ihre falschen Verhaltensweisen als über die Zugehörigkeit zu einer vordefinierten Gruppe bestimmt werden; ein Hinweis darauf, daß Jacobus eine generalisierende Kritik in der Regel ablehnt.

Die Predigt fährt mit zwei Exempeln (CRANE 1967, Nr. 281 und 282) fort, die verführte Frauen in der Opferrolle darstellen. Den Jungfrauen wird folglich angeraten, alle Männer zu fliehen – wiederum eine Umkehrung der Warnung vor der Verführerin an Männer. Insbesondere mögen sie sich vor den falschen Frommen in Acht nehmen, „qui veniunt in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces“²⁰¹. Passend zu diesem Bild folgt ein Exempel über einen Wolf, der ein Zicklein dazu überredet, sich von der Herde zu entfernen und es dann auffrißt (CRANE 1967, Nr. 283).

Vom nächsten Absatz, der im Lütticher Manuskript „De honestate servanda et occasionibus luxurie vitandis et quod non est vera delectatio carnis“²⁰² überschrieben ist, bis zum Ende der Predigt kehren nun die Topoi des *thesaurus in vase fragili*-Themas wieder. Am Ende knüpft Jacobus de Vitriaco also, wie am Anfang des Hauptteils, an die erste Jungfrauenpredigt an. Dabei verwendet er z.T. die gleichen Wörter, so z. B. in der Reihe von gegenübergestellten Metaphern für die (noch) reine und die gefallene Jungfrau („de rosa cicuta“ etc.)²⁰³. Anders als in *Ad virgines* I verläßt Jacobus allerdings nun die Ebene der allgemeingültigen moralischen Norm und stellt statt dessen Überlegungen an, die auf der psychologischen Ebene über die Anziehungskraft der Sünde reflektieren. So gibt er beispielsweise zu bedenken, daß die Erfahrung der Wollust durchaus auch zu deren Verachtung führen kann, während Unerfahrene leichter dem Reiz des Verbotenen verfallen.²⁰⁴ Auch

²⁰¹„[...] die in Schafskleidern daherkommen, drinnen aber reißende Wölfe sind“ (Lüttich BU 416, 219ra; Paris, B.N. lat. 17509, 149ra).

²⁰²„Über die Notwendigkeit, die Ehrbarkeit zu bewahren und Gelegenheiten zur Wollust zu meiden und die Tatsache, daß es keine wirkliche fleischliche Freude gibt“ (Lüttich BU 416, 219rb).

²⁰³Lüttich BU 416, 219vb. Die stereotypische Wiederverwendung dieser Formel weist darauf hin, daß sie auch als mnemotechnisches Mittel eingesetzt wurde, das für die Einprägsamkeit grundlegender Inhalte sowohl beim Prediger als auch beim Endadressaten sorgte.

²⁰⁴„[...] quid non licet dulcius suspicatur.“ (Lüttich BU 416, 219rb; Paris, B.N. lat. 17509, 149ro)

das Exempel vom Dieb, der sich für keinen Baum entscheiden kann, das wir aus *Ad moniales albas* I kennen, taucht wiederum auf, erhält aber nunmehr eine andere, negative Interpretation, die eher dem wörtlichen Sinn des Textes entspricht: Der Dieb steht jetzt für den Sünder, der jeder Art von Buße, auch der gerechten, entgehen will.²⁰⁵

Die Predigt *Ad virgines* II unterscheidet sich also nicht nur von der frauenkritischen Predigt *Ad virgines* I, zu der sie sich als komplementäres Gegenstück verhält, sondern auch von den eher didaktisch-positiven Nonnenpredigten, die zwar zum Teil das gleiche Material enthalten, dieses jedoch überwiegend auf abstrakter Ebene behandeln und mit den Mitteln der Exegese und der Allegorese zu einem autoritäts- und normorientierten Diskurs verarbeiten.

Es stellt sich nun die Frage, inwieweit die Nonnenpredigten beispielhaft für einen an Geistliche gerichteten Predigtstil sind, den Jacobus de Vitriaco in seinem Vorwort programmatisch von dem an Laien gerichteten absetzt, und ob sich innerhalb eines Diskurses an Geistliche der Diskurs an die weibliche Elite der Nonnen grundsätzlich von demjenigen an eine männliche Elite unterscheidet. Dazu ist zunächst zu bemerken, daß sich die Nonnenpredigten bei Jacobus de Vitriaco in Hinblick auf ihren Stil nicht wesentlich von den Predigten an Mönche zu unterscheiden scheinen. So ist z. B. die Predigt Nr. 22 *Ad monachos nigros*²⁰⁶ ebenso wie *Ad moniales nigras* II gänzlich auf eine Allegorese der zentralen Begriffe des Themas aufgebaut, die in der moralischen Lesart für die verschiedenen Pflichten der religiösen Männer bzw. Frauen stehen. In beiden Fällen wird mit einfachen *distinctiones* gearbeitet und stark auf biblische Autoritäten zurückgegriffen. Die Predigt an die Mönche ist keinesfalls abstrakter oder anspruchsvoller als die entsprechenden Nonnenpredigten; einprägsame Wortspiele und Merksprüche werden nicht verschmäht,²⁰⁷ und auch der Anteil der Exempel ist in der Gruppe der Mönchspredigten und der Nonnenpredigten ungefähr gleich groß. Ein abschließendes Urteil über die Umsetzung von klerikalem und laikalem Diskurs in den *Sermones vulgares* erforderte allerdings ein vollständiges Studium der betreffenden Texte und, im Idealfall, deren begleitende Edition.

²⁰⁵Lüttich BU 416, 219vb; CRANE 1967, Nr. 285. Dem geht noch ein längeres Exempel von einer Sünderin, die unfähig ist, Buße zu tun, voran (CRANE 1967, Nr. 284). Für die Interpretation in *Ad moniales albas* I cf. *supra*, 148.

²⁰⁶SCHNEYER 1969 ss, Nr. 388; Ed. PITRA 1888, 372-75.

²⁰⁷Z.B. bei der Ermahnung zur Mäßigkeit beim Essen: “Non plus desideret salmonem quam Salomonem, piscem assum quam Christum passum, agnum elixum quam crucifixum. *Si vis esse levis, sit tibi coena brevis.*” (“Er [i.e. der Mönch] soll nicht mehr nach dem Salm verlangen als nach Salomon, mehr nach dem gebratenen Fisch als nach dem leidenden Christus, mehr nach dem gekochten als nach dem gekreuzigten Lamm. *Willst du leicht sein, muß die Mahlzeit kurz sein.*” PITRA 1888, 373)

Wir müssen uns daher auf einige allgemeine Überlegungen beschränken, die anhand der in der vorliegenden Arbeit betrachteten Texte zu belegen sind. Selbst wenn sich also in den Nonnenpredigten, wie gezeigt, systematische Unterschiede zu den Predigten an weltliche Frauen erkennen lassen, die wahrscheinlich auf die Einschätzung der geistigen Kapazität der Adressaten zurückzuführen sind, handelt es sich bei den Nonnenpredigten sicherlich nicht um einen 'elitären' Diskurs in dem Sinne, wie er bei asketischen und philosophischen Schriften an ein männliches Publikum (wie z. B. Bernhard von Clunys *De contemptu mundi*) entwickelt wird. Für die Nonnen gilt zwar eine elitäre moralische Norm, sie (und auch die Mehrzahl der Mönche aus den traditionellen Orden) haben jedoch keinen Anteil an der Bildungstradition, die die Leser eines Bernhard von Cluny zu einer geschlossenen Gruppe mit gemeinsamen ästhetischen Normvorstellungen macht. Schließlich ist die Diskursform der Predigt als öffentliches Sprechen grundsätzlich von derjenigen einer individuellen bzw. in einem intimen Kreis stattfindenden Lektüre unterschieden; sie fordert eine einfachere Form, eine plakativere Rhetorik und beschränkt das ludische Element auf einen Moment der Entspannung, der jedoch stets der ethischen *utilitas* untergeordnet werden muß. Auch das Verhältnis des Sprechers zu seinem Publikum unterscheidet sich, denn während die Wahl der elitären Norm in den Nonnenpredigten durch ihn noch von außen befestigt werden soll, steht sie in asketischen und philosophischen Traktaten innerhalb der den Sprecher einschließenden Gruppe außer Frage, so daß ihre Bestätigung, die zum Teil durch die misogynen Satire geschieht, zugleich eine Selbstbestätigung ist. Die misogynen Satire wird jedoch problematisch, wenn sie von außen an eine Gruppe von Frauen herangetragen wird: Sie kann stets dem Vorwurf der Verleumdung ausgesetzt werden und ist nur dann akzeptabel, wenn die Rezipientinnen jene negative Seite der Frau als das Andere, Dunkle, Normbrechende in sich selbst erkennen, das durch ihre richtige moralische Entscheidung überwunden, aber auf Erden niemals ausgelöscht werden kann. Die Misogynie belastet hier also die Rezipientin, selbst wenn sie sie nicht anklagt. Im Gegensatz dazu entlastet sie die männlichen Rezipienten, die jenes Andere, Dunkle, Normbrechende in sich selbst auf ein äußeres Objekt übertragen und dieses stellvertretend und auf spielerische Art und Weise 'erledigen' können.²⁰⁸

²⁰⁸Dies erklärt z. B. auch, warum die Schriften des Humbertus de Romanis so wenig konsistent i. b. auf seine Haltung zur Frau erscheinen: Während die an seine Mitbrüder gerichteten Schriften die härtesten Verurteilungen der Frau reproduzieren, sind seine Frauenpredigten, wie wir gezeigt haben, differenziert und durchaus nicht 'frauenfeindlich' zu nennen (cf. hierzu BRETT, Edward T.: *Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth-Century Society*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1984, 65-70).

Die weltlichen Frauen unterscheiden sich wiederum von den Nonnen dadurch, daß sie nicht prinzipiell bereits durch die Wahl einer elitären Norm den Willen zum Guten und damit eine ethische Einsicht und Verantwortung bewiesen haben. Diese Einsicht muß also erst einmal geweckt werden, und in dieser aufrüttelnden Redeweise hat die Satire ihren festen Platz. In welche Strukturen sie eingebettet und wie sie im einzelnen verwendet wird, wollen wir nun anhand der Witwen- und Verheiratetenpredigten weiter untersuchen.

* * *

Die erste Witwenpredigt bietet ein weiteres Beispiel für eine Strukturierung nach einem dichotomischen Schema, wie wir es bei Humbertus de Romanis und in einigen *revues d'Estats* beobachten konnten. In diesem Fall geht es schon aus dem gewählten Thema hervor: *quae autem vere vidua est et desolata speravit in Deum et instat obsecrationibus et orationibus nocte ac die; nam quae in deliciis est vivens mortua est.*²⁰⁹ Der Gegensatz zwischen guten und schlechten Witwen prägt folglich die Predigt, wobei der positive Teil deutlich kürzer ausfällt als der negative²¹⁰. Er enthält das Lob der wahren Witwe mit Verweisen auf entsprechende Bibelstellen sowie eine Passage über Verheiratete, Witwen und Jungfrauen und die Hierarchie dieser drei Stände der Kirche.²¹¹ Der negative Teil ist hingegen als lebendige Satire der alten Frau gestaltet, die wir im folgenden in Inhalt, Aufbau und Gestaltung näher untersuchen wollen.

Zu Beginn werden die Vorwürfe einmal generell formuliert: "deliciosa" (verwöhnt), "curiosa" (neugierig), "ociosa" (faul) und "verbosa" (geschwätzig) seien die schlechten Witwen. Mit beißendem Spott wird sodann ihre Faulheit näher ausgeführt: "Tales sunt vetule quedam excusantes se quod non possunt laborare nec multum orare et tamen multum possunt fabulari et satis mentiri"²¹². Sie erinnern sich Jacobus zufolge nur allzu gerne an ihre Jugendsünden

²⁰⁹Die Witwe aber, die es wirklich ist und allein dasteht, hat ihre Hoffnung auf Gott gerichtet und verharret im eifrigen Gebet Tag und Nacht. Die jedoch, die ein ausschweifendes Leben führt, ist lebendig tot. (1 Tim. 5,5-6) Lüttich BU 416, 207va; Paris, B.N. lat. 17509, 141ra.

²¹⁰Positiv bis Lüttich BU 416, 208vb, negativ von 208vb bis 210va.

²¹¹Cf. Lüttich BU 416, 208rb unter dem Titel "De tribus ordinibus in ecclesia": "sunt tres ordines: conjugatorum scilicet, viduarum seu continentium, et virginum" ("es gibt drei Stände: den der Verheirateten nämlich, den der Witwen oder Enthaltamen und den der Jungfrauen"). Unter dem Titel "De fructu trigesimo, sexagesimo et centesimo" ("Von der dreißig-, sechzig- und hundertfachen Frucht") wird sodann in Anlehnung an das Gleichnis vom Sämann eine Rangordnung dieser Stände festgelegt (Lüttich BU 416, 208va). Beides entspricht der von Augustinus tradierten und allgemein anerkannten Lehrmeinung.

²¹²"Einige alte Schachteln sind so geartet, daß sie sich zwar entschuldigen, sie könnten nicht arbeiten und nicht viel beten, aber sie können doch viel dummes Zeug erzählen und reichlich lügen" (Lüttich BU 416, 208vb; Paris, B.N. lat. 17509, 141vb).

und würden diese, wenn es möglich wäre, gerne wiederholen. Auch an Eitelkeit stehen sie den jungen Frauen in nichts nach, geben sich aber dadurch der Lächerlichkeit preis: “Nulla autem ita turpis et a senectute confecta que non gaudeat et libenter audiat si dicatur esse pulcra. Delectant etiam castas preconia forme.”²¹³ So salben sie sich und malen sich an, wie man es mit Statuen zu tun pflegt. Durch ihre Koketterie wird jedoch die Lüsterheit ihres Herzens offenbar.

Es handelt sich bei Jacobus’ Adaption des *cultus/ornatus*-Themas an die Satire der alten Frau nicht nur um eine harmlose Karikatur, sondern um eine ernste Satire, in der es letztlich um die Frage einer christlichen Lebensführung und die Heilsperspektive der Adressatinnen geht. Mit einigen Bibelziten und der Drohung, Gott werde eine solche Frau beim Jüngsten Gericht nicht als sein Geschöpf wiedererkennen, wird diese Normaussage unterstützt. Ein Exempel von einer Krähe, die sich mit geliehenen Federn zu schmücken versucht (CRANE 1967, Nr. 249), bietet danach einen Moment der Entspannung; gleich darauf wird jedoch mit einer “*Invectio contra ornatus mulierum et increpacio earum*”²¹⁴ die Satire zum *cultus/ornatus*-Thema fortgeführt.

Der Begriff *invectio* ist wie derjenige der Satire in den antiken und mittelalterlichen Poetiken nicht scharf definiert. Im allgemeinen bezeichnet er eine Schmährede, die mit Bezug auf eine moralische Norm einen Gegner öffentlich und aggressiv diskriminiert. Im Unterschied zur Satire enthält die Invektive nicht notwendig ein ästhetisches Element, so daß ihr normativer und aggressiver Aspekt stärker hervortritt. Dennoch steht sie ebenfalls in der rhetorischen Tradition der Lob- und Tadelreden, kann also durchaus quasi-literarischen und spielerischen Charakter haben.²¹⁵ Jacobus’ Invektive beginnt mit einer Apostrophe an die schlechte Frau:

Audiant superbe et vane mulieres, attendite domina lasciva, domina cristata, domina rugata, domina saffreta²¹⁶, domina superba, domina iuncta, domina uncta. Dame envoisie, dame cristee, dame ridee, da-

²¹³“Keine ist aber so häßlich und altersschwach, daß sie sich nicht freute und es gerne hörte, wenn sie als schön bezeichnet wird. Komplimente über die Gestalt erfreuen selbst die Keuschen.” (Lüttich BU 416, 209ra; Paris, B.N. lat. 17509, 141vb)

²¹⁴“Invektive gegen den Schmuck der Frauen und ihr Tadel”; so lautet der Zwischentitel in Lüttich BU 416, 209rb.

²¹⁵Cf. CANCIK, Hubert und Helmuth Schneider (Hrsg.): *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Stuttgart/Weimar: Metzler 1996-2001, s.v. “Invektive”.

²¹⁶Das lateinische *saffretus*, das bei Du Cange nicht nachgewiesen ist, könnte eine Rückübersetzung aus dem Altfranzösischen *saffret* sein, das Tobler/Lommatzsch mit “sinnlich; Vergnügen, Liebe begehrend” angibt. Trotz der Schreibweise “saffree” handelt es sich wohl auch bei der französischen Version um eben dieses Wort.

me saffree, dame cointe, dame iuncte²¹⁷, dame uncte, dame serve de passion.²¹⁸

Es handelt sich hier offenbar um einen populären Spottvers, der sich nicht mehr auf das Witwenpublikum beschränkt, sondern sich allgemein gegen Frauen richtet. Er wirkt in erster Linie durch die obstinate Wiederholung des Wortes “domina” bzw. “dame”; in einer Fassung, die bei Guibertus de Tornaco wiedergegeben ist,²¹⁹ kommt in der französischen Version eine Reimstruktur hinzu, die vermuten läßt, daß die volkssprachliche Fassung in diesem Fall die ‘ursprüngliche’ sein könnte. Der kleine Vers bietet ein Beispiel dafür, daß auch die Frauenpredigt Momente einer spielerischen Verwendung der Misogynie erlauben kann: Die misogynen Sinnelemente, die in den Adjektiven transportiert werden, sind in der satzlosen Reihung nicht mehr einer These untergeordnet, sondern nach ästhetischen Prinzipien von Rhythmus und Reim kombiniert, wobei sie dank ihrer Einprägsamkeit dennoch rhetorisch wirksam bleiben. Die Passage gegen Eitelkeit und künstlich herbeigeführte Schönheit endet sodann mit dem Hinweis, ein Tier hätte mehr Grund, sich seines schönen Pelzes zu rühmen, der ihm zumindest natürlicherweise zueigen ist.²²⁰

Die folgenden Ausführungen richten sich gegen die Kuppelei. Zunächst wird dies wiederum auf die alten Frauen bezogen, die von der Gewohnheit der Sünde derart verdorben sind, daß sie, sobald sie aufgrund ihrer mangelnden körperlichen Anziehungskraft selbst keine Gelegenheit mehr zur Sünde der *luxuria* haben, alles daransetzen, andere dazu zu verführen. Sie werden wenig schmeichelhaft mit einem Huhn ohne Kopf oder einem Aal verglichen, die noch in groteske Zuckungen verfallen, nachdem sie schon tot sind (209rb). Eine Sammlung von Bibelzitaten stützt diesen Vorwurf (209va). Nach einem kleinen Exkurs, der sich gegen die Verkäufer der überflüssigen *ornamenta*, die

²¹⁷Die Übersetzung (cf. nachfolgende Anm.) richtet sich nach der Erläuterung von DU CANGE, Charles Du Fresne: *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*. Unveränderter Nachdruck der Ausg. 1883-87. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1954, s.v. “iuncte”: “Nimium compositus, contortus, vel etiam exquisitus, plus aequo ornatus, vulgo *Affecté, gêné, trop recherché*.” Das altfranzösische *joint* wird sonst häufig im positiven Sinne verwendet; Tobler/Lommatzsch: “lebhaft, munter, eifrig”.

²¹⁸“Hört, ihr hochmütigen und eitlen Frauen, gebt acht, ihr da, zügellose Frau, Frau mit dem Federhut, runzlige Frau, liebestolle Frau, hochmütige Frau, herausgeputzte Frau, gesalbte Frau. Dame etc.” (Lüttich BU 416, 209rb) Die Passage fehlt im Pariser Manuskript. Die französische Version weicht insofern von der lateinischen ab, als sie am Ende der Reihe “dame serve de passion” hinzufügt, was in der Fassung von Guibertus de Tornaco fehlt.

²¹⁹Bei Guibertus lautet die Reihe: “dame envieuse, dame crestee, dame rugose, dame saffree, dame cointe, dame orgueilleuse, dame ointe, dame iointe.”

²²⁰“Bestia enim que naturaliter vestita est pella sua magis gloriari posset.” (Lüttich BU 416, 209rb; Paris, B.N. lat. 17509, 142va)

als Hilfsmittel zur Sünde dienen, richtet, folgt eine ganze Reihe von Exempeln (CRANE 1967, Nr. 250-5), die nur hier und da durch kurze Schlußfolgerungen und Kommentare unterbrochen werden. Nur die ersten beiden dieser Exempel richten sich tatsächlich gegen alte Frauen, die als Kupplerinnen auftreten. Im ersten bringt eine solche Frau eine Ehefrau dazu, ihren Mann zu betrügen, indem sie sie glauben läßt, sie werde sonst in einen Hund verwandelt; im zweiten bewahrt sie eine Ehebrecherin davor, entdeckt zu werden, indem sie ihrem Mann weismacht, er sehe doppelt. Beide Geschichten scheinen mit ihrer Betonung der Geschicklichkeit und des Trickreichtums der Frauen eher Belustigung als Aggression herauszufordern. Bemerkenswert ist daher das Resümee, das der sonst eher gemäßigte Jacobus de Vitriaco aus diesen Geschichten zieht:

Huiusmodi autem lene inimice sunt Dei et ministri diaboli atque hostes castitatis. Unde vive deberent incendi; sicut scriptum est: *Maleficos non pacieris vivere*.²²¹

Mit der heutigen Kenntnis von den fürchterlichen Auswüchsen der Hexenverfolgung, zu denen es in den Jahrhunderten nach Jacobus de Vitriaco kommen sollte, liest man dies mit einigem Schaudern. Es ist jedoch schwer zu ermessen, inwieweit die Drohung hier nur zur Rhetorik der Anklage gehört oder doch eine ernsthafte Handlungsaufforderung bedeutet. Zu bedenken ist, daß sie ein Gegengewicht zu den moralisch uneindeutigen vorangegangenen Exempeln und zugleich den Abschluß der kritischen Passage gegen die schlechten Witwen bildet. Alle folgenden Exempel haben eine positiv-didaktische Komponente und bewegen sich langsam von der Thematik der bösen alten Frau weg, hin zu einer allgemeinen Verurteilung der Unvernunft gedankenloser Sünder, denen durch kluge Mitmenschen ihre Grenzen aufgezeigt werden.²²²

Wie wir gesehen haben, wird der stark aggressive Mittelteil der ersten Witwenpredigt also in zweifacher Weise in einen versöhnlichen Rahmen eingebunden: zum einen durch den vorangegangenen komplementären Teil über die

²²¹„Solche Kupplerinnen sind Feinde Gottes und Helfershelfer des Teufels sowie Gegner der Keuschheit. Deswegen sollte man sie bei lebendigen Leib verbrennen. Wie es geschrieben steht: *Eine Zauberin darfst du nicht am Leben lassen*.“ (Lüttich BU 416, 210va; Paris, B.N. lat. 17509, 142va) Das Bibelzitat stammt aus Ex 22,18 (dt. Bibel Ex 22,17).

²²²Im einzelnen wird eine Magd dargestellt, die von ihrer Herrin bestraft wird, weil sie sich als Kupplerin versucht (CRANE 1967, Nr. 252), eine Reihe von angeblich Kranken, die von einem Heiligen dadurch geheilt werden, daß er ihnen androht, den Kränksten zu verbrennen (Nr. 254), und eine angeblich vergewaltigte Frau, der ein kluger Richter nachweist, daß sie sich um ihre Tugend weniger sorgt als um die Entschädigung, die sie zu erstreiten versucht (Nr. 255). Exempel Nr. 253 vergleicht kokette Frauen mit Wildkatzen, die sich den Pelz verbrennen, wenn sie zu nah am Feuer liegen.

guten Witwen und zum anderen durch das Auslaufen in eine Reihe positiv-didaktischer und nicht mehr unmittelbar auf Frauen bezogener Exempel.

Darüber hinaus kann die zweite Witwenpredigt mit dem Thema *Pulchrae sunt genae tuae* (Hld 1,9) als Ergänzung betrachtet werden. Sie enthält kein eindeutig misogynen Material, sondern bekämpft die Untugenden der Schamlosigkeit und des Aberglaubens im allgemeinen. Dabei werden zwar immer wieder auch Frauen als negative Beispiele herangezogen,²²³ die Laster werden jedoch nicht als typisch für die Frau dargestellt. Der expositorische Teil der Predigt ist weitgehend positiv didaktisch, mit langen Passagen, die die Grundinhalte der christlichen Lehre²²⁴ darstellen und erläutern. Den Kontext hierzu bildet die Forderung an die alten Frauen, sich um die christliche Erziehung der Kinder zu bemühen und sie so vor Aberglauben zu schützen. Die Inhalte dieses verurteilten Aberglaubens werden dabei eigens in einem Abschnitt *Contra sacrilegas, divinatores et maleficas* (Lüttich BU 416, 212va) angeführt. Im Unterschied zur Kritik der Kuppelei in *Ad viduas* I werden die kritisierten Praktiken jedoch nicht als (zumindest potentiell zutreffende) Vorwürfe an die Adressatinnen formuliert, sondern als Informationsmaterial betrachtet, das ihnen Kenntnis von Gefahren liefert, vor denen sie ihrerseits als Predigerinnen im eigenen Haus die ihnen anbefohlenen Kinder warnen sollen. Insgesamt vermittelt die Predigt mit ihrer Materialfülle und ihrer wenig stringenten gedanklichen Organisation mehr als die meisten anderen den Eindruck, als Materialsammlung und nicht als Modell für eine wirklich zu haltende Predigt gedacht zu sein. Beide Witwenpredigten zusammen belegen einmal mehr die Konstanz der komplementären Dichotomie als Organisationsstruktur, die sowohl innerhalb der ersten als auch zwischen erster und zweiter Witwenpredigt wirksam ist. Die Radikalität der topisch kaum gestützten Verurteilung der alten Kupplerin in der ersten Witwenpredigt kann dabei wohl als Ausnahme betrachtet werden.

Auch in der ersten Predigt *Ad coniugatos* stoßen wir wieder auf eine dichotomische Struktur, in diesem Fall bezogen auf das Verhältnis der Ehepartner. Die Ausführungen zum Thema *Non est bonum hominem esse solum* (Gen 2,18) beginnen mit dem Hinweis auf die herausragende Stellung des Eheordens, der im Gegensatz zu allen anderen von Gott noch im Paradies gestiftet wurde (Lüttich BU 416, 199ra). Dann folgt eine Interpretation der Schaffung Evas aus der Rippe Adams, die die Kernthesen der folgenden Argumentation zusammenfaßt:

²²³Zum Beispiel in den Exempeln CRANE 1967, Nr. 256, 257 und 269.

²²⁴Ave Maria, Pater Noster (Lüttich BU 416, 211vb-212ra), der Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament, das Glaubensbekenntnis (Lüttich BU 416, 212rb) und die zwölf Glaubensakte (Lüttich BU 416, 212va).

Ubi autem dicitur in Gen. quod tulit dominus unam de costis Ade, et ex illa formavit mulierem, datur intelligi quod voluit dominus uxorem esse sociam mariti sui, *non dominam*, unde *de capite non formavit eam*, *non ancillam*, unde *non est formata de pedibus viri*, unde non debet conculcari nec contempni a viro, sed debet eam diligere tanquam se ipsum, cum sint una caro.²²⁵

Im Unterschied zu Augustinus' anthropologisch-philosophischer Auslegung der gleichen Bibelstelle, die das Phänomen der Geschlechtlichkeit aus einem Zusammendenken der beiden Pole des Weiblichen und Männlichen erklärt,²²⁶ liefert Jacobus eine konkrete Aussage zur Stellung der Frau in der Ehe: Die Frau soll nicht Magd und nicht Herrin sein.²²⁷ Beide Gebote werden nicht immer erfüllt; das erste wird oft von den Männern, das zweite von den Frauen übertreten. Folglich ergeben sich zwei Aspekte für die Betrachtung der Stellung der Frau: ein männerkritischer und frauenverteidigender Aspekt, der dem Stichwort *non ancilla* zugeordnet werden kann, und ein frauenkritischer, die Rechte des Mannes betonender Aspekt zu dem Stichwort *non domina*.²²⁸

Jacobus beginnt mit dem *non ancilla*-Aspekt. Er führt weitere Bibelbelege für die These an, daß die Ehefrau mit Respekt zu behandeln sei, und kritisiert die schlechten Ehemänner, die betrunken ihre Frauen mißhandeln und Mitschuld daran tragen, wenn diese dadurch in den Ehebruch getrieben werden, was durch ein Exempel (CRANE 1967, Nr. 225) illustriert wird. Anschließend fordert er noch einmal Einigkeit zwischen Mann und Frau und führt zur Stärkung der Stellung der Frau drei Privilegien an, die Gott ihr gegenüber dem Mann gewährt hat: die Erschaffung im Paradies (statt außerhalb) und aus einer Rippe (statt aus Lehm) sowie die Gottesmatterschaft.²²⁹

²²⁵„Wenn es nun im Buch Genesis heißt, daß Gott eine der Rippen Adams nahm und aus ihr die Frau formte, dann gibt das zu verstehen, daß der Herr wollte, daß die Frau die Gefährtin ihres Mannes sein soll, *nicht die Herrin*, weswegen er sie *nicht aus dem Kopf* geformt hat, und *nicht die Magd*, weswegen sie *nicht aus den Füßen* des Mannes gemacht wurde und nicht vom Mann geringgeschätzt oder mißachtet werden soll; vielmehr soll er sie lieben wie sich selbst, weil sie ein Fleisch sind.“ (Lüttich BU 416, 199rb; Paris, B.N. lat. 17509, 135va) Hervorhebungen von der Verf., A.K.

²²⁶Cf. *supra*, 29.

²²⁷Diese pragmatische Deutung des Rippe-Topos ist auch von R. Schnell als charakteristisch für die Ehepredigten angesehen worden (cf. SCHNELL 1998a, 168 s).

²²⁸R. Schnell hat bereits eine Paraphrase des im folgenden beschriebenen Argumentationsverlaufes geliefert (cf. SCHNELL 1998a, 144-49). Da wir die Gesamtkonstruktion der Predigt unterschiedlich bewerten, soll jedoch auf eine eigene Darstellung nicht verzichtet werden.

²²⁹„Noluit igitur deus feminam ab homine conculcari, quam tribus privilegiis specialiter exornavit: unum, quia mulier facta est in paradiso, vir autem factus est extra. Aliud, quia homo factus est de luto, femina de pulchra costa. Tertium, quia deus voluit habere feminam matrem, et non hominem patrem.“ („Gott wollte also nicht, daß die Frau vom

Den Abschluß der Passage bilden ein männerkritisches Exempel gegen die Trunkenheit (CRANE 1967, Nr. 226) und die ausführliche Exegese eines ebenfalls gegen die Trunkenheit gerichteten Bibelwortes (Spr 23,29-30).

Der frauenkritische Teil wird sodann mit einem expliziten Rückbezug auf den Rippe-Topos eingeleitet: “Non fuit igitur mulier formata ex pedibus viri ne a viro conculcetur. Non fuit formata a capite ne contra virum per superbiam extollatur”²³⁰. Die primäre Folgerung aus der Tatsache, daß die Frau nicht aus dem Kopf des Mannes erschaffen wurde, ist die Gehorsamspflicht der Frau gegenüber dem Mann. Sie wird im unmittelbaren Anschluß mit Rückgriff auf Paulus und das Genesis-Gebot “Sub viri potestate eris” (Gen 3,16) thesenhaft formuliert. Anschließend stellt Iacobus fest, daß nicht alle Frauen dieser Forderung nachkommen:

Quedam tamen nolunt subesse, sed praeesse et non solum maritos vilipendunt sed aliquando verberant et percuciant. [...] Voluntatem suam voluntati maritorum semper volunt preponere: *Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*.²³¹

Die schlechten Ehefrauen sind also gewalttätig und herrschsüchtig, was hier mit einer in einem einzigen Satz konzentrierten satirischen Mimikry veranschaulicht wird. Hinzu kommt der Vorwurf der Streitsüchtigkeit, der mit dem Verweis auf Sir 25,16 und zwei Exempeln (CRANE 1967, Nr. 227 und 228) belegt wird. Die Passage endet zirkulär mit einer erneuten Formulierung der positiven Norm und der abermaligen Betonung der herausragenden Stellung des Eheordens.²³²

Danach folgt ein eherechtlicher Exkurs über die Frage, unter welchen Bedingungen die Ehepartner sich gegenseitig das *debitum* leisten (d.h. sexuellen

Mann mißachtet werde, die er mit drei Privilegien besonders ausgezeichnet hat: einmal, weil die Frau im Paradies geschaffen wurde, der Mann aber außerhalb; dann, weil der Mann aus Lehm gemacht wurde und die Frau aus einer schönen Rippe; zum dritten, weil Gott eine Frau zur Mutter haben wollte, und keinen Mann als Vater.” (Lüttich BU 416, 199va; Paris, B.N. lat. 17509, 135vb)

²³⁰“Die Frau wurde also nicht aus den Füßen des Mannes geformt, damit sie nicht vom Mann mißachtet werde. Sie wurde nicht aus dem Kopf gemacht, damit sie sich nicht aus Hochmut gegen den Mann erhebe” (Lüttich BU 416, 199vb; Paris, B.N. lat. 17509, 135vb)

²³¹“Einige [Frauen] wollen sich aber nicht unterordnen, sondern kommandieren, und sie mißachten ihre Männer nicht nur, sondern schlagen und verletzen sie bisweilen auch. [...] Immer wollen sie ihren Willen gegen den Willen der Ehemänner durchsetzen: ‘So will ich es, so befehle ich es; mein Wille ersetze den Grund dir.’” (Lüttich BU 416, 199vb; Paris, B.N. lat. 17509, 135vb) Zitat aus Juvenals sechster Satire, 223.

²³²“Uxor enim marito, in quantum secundum Deum potest, obedire debet. [...] Multa enim sustinere oportet ut lex et ordo matrimonii conservetur [...]” (“Die Ehefrau muß nämlich dem Mann, so weit es möglich ist, gehorchen. [...] Man muß vieles auf sich nehmen, damit Gesetz und Ordnung der Ehe aufrechterhalten werden [...]”) (Lüttich BU 416, 200rb; Paris, B.N. lat. 17509, 136ra-b))

Kontakt ermöglichen) müssen (Lüttich BU 416, 200rb-vb). Diese Ausführungen werden ausdrücklich als Hintergrundinformation für den zukünftigen Prediger gekennzeichnet und sind somit nicht für ein Publikum von verheirateten Frauen und Männern gedacht. Ihnen soll nur generell klargemacht werden, daß auch die eheliche Sexualität gewissen Beschränkungen unterworfen sein soll. In der kritischen Passage gegen die allzu große eheliche *libido* sind es nun wieder allein die Männer, die im Blickpunkt stehen. Selbst im Anschluß an das Augustinus-Zitat “Qui sterilitatem procurant, et si non ambo tales sunt, audeo dicere: aut illa quodammodo mariti meretrix est, aut ille adulter est uxoris”²³³, in dem ausdrücklich von beiden Ehepartnern die Rede ist, ermahnt Jacobus nur die Männer: “Observent igitur mariti tempus debitum et modum honestum.”²³⁴ Als Zusammenfassung zu diesem Themenkomplex formuliert Jacobus das Prinzip der Gleichheit der Ehepartner in bezug auf das Gebiet der Sexualität – und nur auf dieses:

Patet igitur <quod> quantum ad carnis debitum pares sunt coniugati quantum ad alia vir caput est mulieris ad regendum, corrigendum, si excedat, et coercendum, ne in precipitium eat.²³⁵

Die Rückkehr zu dem Aspekt der männlichen Vorherrschaft löst nun – wie bei der ersten Behandlung des *non a capite*-Aspekts – eine misogynie Passage aus:

Lubrico et fragili sexui non facile credendum est. Mulier enim multivola lubrica est velud anguis et labilis tanquam anguilla. Unde vix potest custodiri aut retineri. Quedam autem ita nude sunt quod non habent unde teneantur. Sicut qui radium solis apprehendit aperiens manum nichil retinet. Et sicut vas vitreum rotundum non habens anulas quibus teneatur, non facile manu capitur et cito labitur, sic est de muliere vaga et lasciva postquam restro²³⁶ diaboli fuerit agitata. Pone ranam super pannum sericum nunquam quiescet donec prosiliat in lutum nec potest diu in loco mundo commorari. In oculis tuis lacrimabitur – ut flerent oculos erudiere suos; simulat tristitiam. Simulat

²³³“Wenn [ein Ehepaar] für Unfruchtbarkeit sorgt und nicht beide daran beteiligt sind, wage ich zu sagen: entweder ist die Frau sozusagen die Hure ihres Ehemannes oder der Mann ist Ehebrecher mit seiner Frau.” (Lüttich BU 416, 200vb-201ra; Paris B.N. lat. 17509, 136vb)

²³⁴“Die Ehemänner sollen also darauf achten, den richtigen Zeitpunkt und eine ehrbare Art und Weise einzuhalten.” (Lüttich BU 416, 201ra; Paris, B.N. lat. 17509, 136vb)

²³⁵“Offenbar sind also die Ehepartner gleich in bezug auf die fleischliche Verpflichtung; in bezug auf alles andere ist der Mann das Haupt der Frau, um sie zu leiten, zu korrigieren, wenn sie fehlgeht, und um sie zu zügeln, damit sie nicht ins Verderben stürzt.” (Lüttich BU 416, 201rb; Paris, B.N. lat. 17509, 136vb-137ra)

²³⁶Blamires schlägt für *restro* mit Berufung auf D’Avray die Korrektur *rastro* vor (BLAMIRES 1992, 146, Anm. 31).

se esse castam – non credas ei quia *melior est iniquitas viri quam mulier benefaciens*. Job: *Cum fuerit tempus, alas in altum erigit quia comperta oportunitate avolat et discedit*.²³⁷

Die These über den Listenreichtum der Frau wird im Anschluß ausführlich mit drei Exempeln (CRANE 1967, Nr. 230-32) und einigen kurzen Schriftziten belegt.

Bei der zitierten misogynen Passage handelt es sich anders als bei der *libido*-Problematik in der vorangehenden Männerkritik nicht um konkrete, auch juristisch diskutierte Fragen des ehelichen Zusammenlebens, sondern um eine topische und vom Kontext nicht im einzelnen motivierte generalisierende Kritik. Der Topos der Unbewachbarkeit der Frau, der den inhaltlichen Kern der Passage bildet, findet sich beispielsweise auch in den *molestiae nuptiarum*²³⁸. Er wird an dieser Stelle mit lebendig wirkenden Bildern und Vergleichen ausgestaltet. Neben dieser recht reizvollen Rhetorik besitzt die Passage als ganze eine strukturelle Bedeutung: Sie bildet als Frauenkritik ein Gegengewicht zur Männerkritik der vorangegangenen Passage und als topischer und von einem Sprecher-Ich dominierter Text ein Gegengewicht zu dem juristischen und von Schrift-Autoritäten dominierten Abschnitt zuvor.

Bevor die Predigt endet, kehrt Jacobus noch einmal zum Lob der guten (Ehe-)Frau zurück. Bemerkenswerterweise leitet er dies aus den unmittelbar vorangegangenen misogynen Schriftziten ab: "*Idcirco valde diligenda est bona mulier et honoranda uxor fidelis quando datur a Domino*."²³⁹ Wir finden in dieser logischen Verknüpfung die Idee der Komplementarität von Kritik

²³⁷"Dem trügerischen und schwachen Geschlecht darf man freilich nicht leichtfertig Glauben schenken. Die lüsterne Frau ist freilich trügerisch wie eine Schlange und schlüpfrig wie ein Aal. Deshalb kann man sie kaum bewachen oder festhalten. Manche sind so glatt, daß nichts an ihnen ist, womit man sie halten kann. Das ist so, als ob einer nach einem Sonnenstrahl greift – wenn er die Hand öffnet, bleibt ihm nichts davon. Und wie ein rundes Glasgefäß, das keine Henkel hat, an denen es gehalten werden kann, nicht leicht mit der Hand zu erfassen ist und schnell entgleitet, so ist es mit der unbeständigen und wollüstigen Frau, nachdem sie mit der Hacke des Teufels aufgescheucht worden ist. Setze einen Frosch auf ein Seidentuch, und er wird niemals Ruhe haben, bis er in den Schlamm springt; an einem sauberen Ort kann er sich nicht lange aufhalten. Sie treibt dir Tränen in die Augen – ihre Augen sind im Weinen geschult; sie spielt die Traurigkeit nur. Sie gibt vor, keusch zu sein – glaube ihr nicht, denn *weniger schlimm ist die Unredlichkeit eines Mannes als das Wohlverhalten einer Frau* [Sir 42,14]. Hiob sagt: *Wenn die Zeit gekommen ist, erhebt sie ihre Schwingen* [Ijob 39,18], denn wenn sich eine Gelegenheit ergibt, fliegt sie fort und verschwindet." (Paris BN lat. 17509, 137ra-137rb; Lüttich BU 416, 201rb-va) Die Passage über das Weinen ist vermutlich z.T. eine Übernahme aus Ovids *Remedia amoris*, 690.

²³⁸Cf. Anhang, *infra*, 299 und, im Gegensatz dazu, Philippe de Novare, *supra*, 96.

²³⁹"*Deswegen* muß man eine gute Frau sehr lieben und eine treue Gattin ehren, wenn sie einem vom Herrn geschenkt wird." (Lüttich BU 416, 202ra; Paris, B.N. lat. 17509, 137rb) Hervorhebungen von der Verf., AK.

und Lob auch im Kleinen wieder: Eben weil es die böse Frau bzw. das Böse in der Frau gibt, muß man die gute oder das Gute in ihr um so mehr loben. Mit den entsprechenden Bibelstellen zur guten Ehefrau gelangt Jacobus sodann elegant zum Thema der Predigt zurück und schließt seinen wohlkomponierten Text mit dem nun vollständig erhellten abermaligen Zitat der vollständigen Schriftstelle:

Bona vero uxor adiutorium est viri, non solum prolem carnalem generandam, sed ad spiritualem sobolem procreandam, dicente domino: *Non est bonum hominem esse solum. Faciamus ei adiutorium simile sibi*, quod fit quando bona uxor similis est bono marito, quod est proprie donum Dei, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.²⁴⁰

Insgesamt handelt es sich bei der ersten Predigt *Ad coniugatos* von Jacobus de Vitriaco um eine ausgewogene Ehepredigt, deren gedankliches Grundgerüst auf der zweifachen Bestimmung des Verhältnisses von Ehefrau und Ehemann beruht, die dem Rippe-Topos inhärent ist. Die beiden enthaltenen misogynen Passagen sind jeweils in ein entsprechendes komplementäres Schema eingebettet, wobei nur die erste Passage vom Kontext auch inhaltlich gerechtfertigt wird. Vielleicht war es deshalb notwendig, die zweite Passage durch einen positiv-versöhnlichen Schluß zu konterkarieren.

Die zweite Ehepredigt mit dem Thema *Homo cum in honore esset non intellexit* (Ps. 48,13) ist weniger streng organisiert als die vorangegangene. Dennoch beruht sie insgesamt wiederum auf einem dichotomischen Schema, das von dem Begriff *honor* im Thema abgeleitet wird: Zunächst wird als positiver Aspekt die Ehrbarkeit des Ehestandes (*“honor coniugii”*) verteidigt, sodann wird im Gegensatz dazu der Ehebruch als grundlegender Verstoß gegen die Gebote dieser Ehre verurteilt. Der negative Teil gegen den Ehebruch ist zunächst nicht auf ein bestimmtes Geschlecht bezogen, und auch wenn die Ausführungen nach und nach in eine Kritik anderer Fehler, die eine Ehe belasten können (z. B. Eifersucht), abgleiten, ist zunächst noch stets von beiden Ehepartnern die Rede.²⁴¹ Erst als die weibliche Besonderheit des *“flagellum lingue”* (Lüttich BU 416, 203vb; Paris, B.N. lat. 17509, 138va) erwähnt wird,

²⁴⁰“Eine gute Frau ist in der Tat eine Hilfe für den Mann, nicht nur bei der Zeugung der fleischlichen Nachkommenschaft, sondern auch, um geistigen Nachwuchs hervorzubringen, denn der Herr sagt: *Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei. Wir wollen ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht*, was geschieht, wenn eine gute Frau ihrem guten Mann entspricht, was ein wahres Geschenk des Herrn ist, der hochgelobt ist in Ewigkeit. Amen.” (Lüttich BU 416, 202ra; Paris, B.N. lat. 17509, 137rb-va)

²⁴¹Bisweilen wird sogar die Schuld des Mannes betont, z. B. in einer Interpretation des Sündenfalls, die nur von Adam als Ursache des Übels spricht: “[...] Adam [...] ad persuasionem uxoris ut ei placeret et non contristaret eam, de fructu vetito comedit, malens offendere Deum quam uxorem.” (“Adam, der von seiner Frau überredet wurde, aß von der

fordert dies ein frauenkritisches Schriftwort und eine Kaskade von drei aufeinanderfolgenden misogynen Exempeln (CRANE 1967, Nr. 235-7) heraus. Die recht massive Misogynie dieser Exempel gibt sodann Anlaß für eine meta-textuelle Passage, die für uns besonders wertvoll ist, da sie die Reaktion des Publikums auf jene Art des Redens über Frauen thematisiert. Der Prediger wendet sich also an seine Zuhörerinnen:

Video quod mulieres ille indignantur mihi, eo quod loquor de mulierum maliciis. Satis locutus sum de mala muliere. Vultis quod loquor de muliere bona. Ego loquar <de> vetula illa que dormit. Non incusabit me de eo quod volo dicere, pro deo, si quis habet acum, pungat eam, que dormit ad sermonem, sed non dormiet si potest ad scutellam. Adhuc unum verbum dicam de mala muliere: Inter Deum et Adam in paradiso non habuerunt nisi unam mulierem. At illa non quievit nec cessavit donec tantum fecit propter quod de paradiso eiceretur maritus et suspenderetur Christus.²⁴²

Unmittelbar anschließend folgt ein recht kurzes Exempel einer guten Frau (CRANE 1967, Nr. 238), und mit einigen weiteren lobenden Äußerungen schließt die zweite Verheiratetenpredigt.²⁴³

Bereits M. Sandor hat die Bedeutsamkeit der zitierten Passage erkannt und über ihren nicht eindeutig festzulegenden Sinn reflektiert:

Whether this indicates that Jacques only brought out his store of female examples when pressed to do so, or whether it is simply indicative of the abundance of the genre of misogynist literature, cannot easily be determined when the stories are looked at in isolation.²⁴⁴

Dem ist sicherlich zuzustimmen, allerdings bringt auch die weitere Untersuchung der Rolle der Frau in den *Sermones vulgares* Sandor nur zu dem

verbotenen Frucht, um ihr zu gefallen und sie nicht zu betrüben, denn er wollte lieber Gott beleidigen als seine Frau." (Lüttich BU 416, 203vb; Paris, B.N. lat. 17509, 138va))

²⁴²"Ich sehe, daß diese Frauen entrüstet sind über mich, weil ich von den schlechten Seiten der Frauen spreche. Ich habe genug über die schlechte Frau gesagt: ihr wollt, daß ich von der guten Frau spreche. Ich werde von dieser alten Frau dort sprechen, die schläft. Sie wird mich nicht anklagen wegen dessen, was ich sagen will, bei Gott, wenn jemand eine Nadel hat, soll er sie pieken; sie schläft bei der Predigt, aber sie schläft nicht, wenn sie einen Eßnapf vor sich hat. Ich werde noch ein Wort über die schlechte Frau sagen: Gott und Adam hatten im Paradies nur eine Frau zwischen sich. Aber diese hatte weder Ruhe noch Rast, bis sie das alles getan hatte, weswegen ihr Mann aus dem Paradies verjagt und Christus ans Kreuz genagelt [wörtl.: aufgehängt] werden würde." (Lüttich UB 416, 204rb-va; Paris, B.N. lat. 17509, 139ra)

²⁴³Im Lütticher Manuskript nimmt diese Schlußpassage über die gute Frau 25 Zeilen ein.

²⁴⁴SANDOR 1993, 204.

Schluß, daß Jacobus eine “ambivalente Haltung”²⁴⁵ gegenüber Frauen einnehme, bald ihre moralische Verantwortung und Stärke, bald ihre Laster thematisiert. Ähnlich vage kommentieren D’Avray/Tausche bei ihrer Untersuchung der frauenfeindlichen Passagen in den *Sermones vulgares*: “[...] Jacobus does say some harsh things about the female sex, and he appears to have realised that female members of the audience might not be pleased”²⁴⁶.

Betrachten wir die Stelle einmal genauer. Gewiß thematisiert Jacobus im ersten Satz die negative Reaktion des weiblichen Publikums auf seine Rede über die *malitiae mulierum*. Er fügt jedoch präzisierend hinzu, daß er offensichtlich das quantitative Maß überschritten hat, das derartigen Ausführungen normalerweise zugestanden wird (“satis locutus sum”); das Publikum fordert daher nun den komplementären positiven Teil ein: “Vultis quod loquor de muliere bona”. Jacobus kommt dieser Forderung im Anschluß an die zitierte Passage nach; der positive Schluß ist folglich zweifellos ein Zugeständnis an die formulierte Publikumserwartung. Zuvor jedoch schiebt er ein retardierendes Moment ein, dem in der Spannung zwischen Formulierung und Erfüllung der Publikumserwartung eine besondere Intensität verliehen wird. Jacobus stellt dem “Vultis quod loquor” ein “Ego loquar” entgegen: Die Autorität des Predigers widersetzt sich dem Druck der Erwartung. Er setzt nun seinerseits seine Vorstellung der Aufgabenverteilung zwischen Sprecher und Hörer in der Predigt in ein Bild um: das Bild der Alten, die bei der Predigt schläft und aufgeweckt werden muß. Und wie ein Nadelstich, der auch die Verschlafensten endlich zum Erwachen bringen soll, fällt ein letztes Wort über die böse Frau.

Jacobus’ misogyny Interpretation des Sündenfalls ist also eine *ultima ratio* gegen ein unaufmerksames und eigenwilliges Publikum, dessen Entrüstung, da sie in eine Modellpredigt mitaufgenommen wird, offenbar einkalkuliert ist. Jacobus führt vor, wie man die Emotionen des Publikums schüren und nutzen kann. Die Stelle zeigt zudem, daß die komplementäre dichotomische Struktur, die wir immer wieder beobachten konnten, vom Publikum erwartet wird und daher offenbar konventionell ist. Der geschickte Prediger kann mit dieser Konvention spielen, sie scheinbar verletzen, um sie dann, zur größeren Befriedigung des Publikums, doch zu erfüllen.

* * *

Es bleibt noch die dritte Predigt *Ad coniugatos* mit dem Thema *Junctura femorum tuorum sicut monilia* (Hld 7,1) zu untersuchen. Sie hat noch stärker als die vorangegangene den Charakter einer Materialsammlung, deren verschiedene Themenbereiche nur locker verknüpft sind.

²⁴⁵Cf. SANDOR 1993, 208.

²⁴⁶D’AVRAY 1980, 104.

Die Exegese des Themas führt zunächst zum Lob des Ehesakramentes, das nunmehr mit dem Sakrament der Beichte verknüpft wird (Lüttich BU 416, 205ra). Anschließend werden Regeln für die Eheschließung formuliert, wobei neben dem richtigen Ort und der richtigen Zeit besonderer Wert auf die Legitimität der beteiligten Personen (Eheschließende und Priester) gelegt wird.²⁴⁷ In diesem Zusammenhang taucht eine längere satirisch-kritische Passage gegen die *clerici uxorati* und ihre Konkubinen auf, die auch mehrere Exempel enthält²⁴⁸ und wiederum eher an andere Prediger als an das Endpublikum der Verheirateten gerichtet ist. Die ausgeführten Regeln zur Eheschließung sollen insgesamt dafür sorgen, die Legitimität der Nachkommenschaft sicherzustellen; es soll also gewährleistet sein, daß Kinder in die von der Kirche kontrollierte und von christlichen Normen bestimmte Institution der Familie hineingeboren werden.²⁴⁹ Der Hinweis auf die Notwendigkeit einer sorgfältigen Erziehung der Kinder bringt sogleich die Darstellung des aktuellen Mißstandes in diesem Punkt mit sich, und hier sind es wieder besonders die Frauen (Mütter und Töchter), die zum Ziel der satirischen Kritik werden:

Quando autem vident [sc. matres] filias suas sedere inter duos iuvenes, quorum unus in sinu manum mittit, alius manum eius vel ventrem premendo tangit, tunc exultat misera et dicit: "Ecce quam honorifice sedet filia mea, quantum iuvenes illi caram habent illam et reputant pulcram"; et quia non castigant illas, risus earum et gaudium convertetur in luctum, quando usque ad dimidium annum uteri filiarum ceperint tumescere, et tunc sero incipient erubescere dicentes: *Beate steriles que non pepererunt et ubera que non lactaverunt*. Multe enim facte sunt meretrices eo quod parentes earum ipsas non castigaverunt.²⁵⁰

²⁴⁷Lüttich BU 416, 205ra-va.

²⁴⁸CRANE 1967, Nr. 240-42; Lüttich BU 416, 205va-b; Paris, B.N. lat. 17509, 139vb-140ra.

²⁴⁹"Attendant igitur cum quibus personis matrimonia contrahere possunt vel debeant, ut ex legitimo matrimonio legitimam prolem generent et a puericia filios et filias in Dei timore doceant, et in fide et in bonis operibus instruant [...]" ("Sie [sc. die Ehepartner] mögen also darauf achten, mit welchen Personen sie die Ehe eingehen können, [...] damit sie aus einer legitimen Ehe eine legitime Nachkommenschaft zeugen und ihre Söhne und Töchter von Kindheit an in Gottesfurcht erziehen und im richtigen moralischen Verhalten unterweisen [...]" (Lüttich BU 416, 205vb; Paris, B.N. lat. 17509, 140ra))

²⁵⁰"Wenn sie [sc. die schlechten Mütter] nun ihre Töchter zwischen zwei jungen Männern sitzen sehen, von denen der eine ihr an die Brust faßt und der andere ihr die Hand oder die Taille drückt, dann freut sich die Elende und sagt: 'Schaut nur, wie sie meine Tochter ehren [wörtl.: wie ehrenhaft sie dort sitzt], wie gern diese jungen Männer sie haben und wie schön sie sie finden'; und weil sie sie nicht zurechtweisen, wird ihr Lachen und ihre Freude sich in Klagen verwandeln, wenn nach einem halben Jahr die Bäuche ihrer Töchter anschwellen, und dann werden sie zu spät anfangen zu erröten und sagen: *Selig die Unfruchtbaren, die nicht geboren haben, und die Brüste, die nicht gestillt haben*. Viele Mädchen sind in der Tat

Am Ende dieser zugleich drastischen und realistischen Schilderung der möglichen Folgen einer allzugroßen Vertraulichkeit junger Mädchen und Männer fällt das Stichwort “Hure”, das den moralischen Untergang der Frau benennt. Dieser Gedanke wird im folgenden auf die Ehefrauen übertragen und löst dann eine Satire zum *cultus/ornatus*-Thema aus.²⁵¹ Im Gegensatz zu den Jungfrauenpredigten, wo dieses Thema eher in der Tradition des Tertullian behandelt wird, ist dabei an dieser Stelle ein Rückgriff auf die Tradition der *molestiae nuptiarum* zu erkennen:

Multe enim per ornatus et vestium superfluitatem depauperant maritos suos vel cogunt esse fures et latrones aut usurarios, dum dicunt comminando maritis: “Diabolus dedit mihi talem maritum. Non audeo apparere inter alias que bene sunt indute. Si non das mihi, bene inveniam qui dabit.” Et ita mariti perterriti ad usuras accipiunt et pro una veste aliquando crescentibus usuris hereditatem amittunt. *Prodiga non sentit pereuntem femina censum. Non numquam repetunt quanti sua gaudia constant*; quasi dicat: non curant quanto precio comparentur dummodo suam habeant voluntatem. *Nil non promittit mulier sibi, turpe putat nil, cum virides gemmas collo circumdedit. Intolerabilis est nichil quam femina dives.*²⁵²

Deutlich sind hier die Parallelen zur Schilderung der Ansprüche und Beschwerden einer Ehefrau im ersten Abschnitt des Pseudo-Theophrast.²⁵³ Die Funktion der Passage ist jedoch eine gänzlich andere: Während die Passage bei Hieronymus im Kontext einer elitären Ethik stand und sich gegen die Ehe richtete, ist sie nunmehr in eine populäre Ehepredigt eingefügt und richtet sich gegen eine bestimmte Haltung der Ehefrau, die dadurch auf den rechten Weg – und damit zu einer funktionierenden Ehe – zurückgeführt werden

zu Huren geworden, weil ihre Eltern sie nicht zurechtgewiesen haben.” (Lüttich BU 416, 205vb-ra; Paris, B.N. lat. 17509, 140ra) Das Schriftzitat stammt aus Lk 23,29.

²⁵¹Paris, B.N. lat. 17509, 140rb-va; allen voran der Apostel Paulus (1 Tim 2,9).

²⁵²“Viele machen in der Tat ihre Männer arm mit überflüssigem Schmuck und Kleidung. Mehr noch, sie machen sie zu Dieben, Räubern oder Wucherern, wenn sie ihnen drohen und sagen: ‘Der Teufel hat mir einen solchen Mann gegeben! Ich wage es nicht, unter den anderen, die gut gekleidet sind, zu erscheinen. Wenn du mir nichts gibst, dann finde ich schon einen anderen, der mir etwas gibt.’ So nehmen die erschreckten Männer Kredite auf, und manchmal kommt es vor, daß die Zinsen sich ansammeln und sie ihr Hab und Gut verlieren wegen eines Kleidungsstücks. *Die verschwenderische Frau bemerkt nicht, daß der ganze Besitz zugrunde geht. Sie rechnen niemals nach, wie teuer ihre Freuden sind*, was soviel heißt wie: der Preis, der dafür gezahlt wird, ist ihnen gleichgültig, solange sie ihren Willen bekommen. *Die Frau läßt sich alles durchgehen, sie glaubt, daß nichts schändlich ist, wenn es um sie geht, wenn sie sich nur einmal grüne Edelsteine um den Hals gelegt hat. Nichts ist unerträglicher als eine reiche Frau.*” (Lüttich BU 416, 206rb; Paris B.N. lat. 17509, 140rb) Die Zitate stammen aus Juvenals sechster Satire, 362, 365, 457 s, 460.

²⁵³Cf. *Anhang*, 298.

soll. Sind die Diskursgrenzen, die das Vorkommen des *molestiae nuptiarum*-Topos' im Mittelalter bestimmen, also doch durchlässiger, als z. B. Detlef Roth annimmt, wenn er ihn bis zum Ende des 14. Jahrhunderts eindeutig einem "dissuasive[n] Reden gegen die Ehe in gelehrten Kreisen"²⁵⁴ zuordnet?

Es ist unbestreitbar, daß der Topos v. a. im 12., aber auch noch im 13. Jahrhundert besonders häufig in Texten vorkommt, die eine elitäre klerikale Ethik vertreten. Aus unserer Analyse des *Policraticus* läßt sich hinzufügen, daß seine Zugehörigkeit zu einem bestimmten Diskursmodell auch als solche wahrgenommen wurde. Selbst wenn man jedoch Roths Funktionsuntersuchung des Topos im Rahmen der elitär-klerikalen Texte zustimmt, ist damit nicht ausgeschlossen, daß der Topos dennoch in anderen Diskursarten mit anderen Funktionen auftreten kann. Es ist also fraglich, ob die schematische Gegenüberstellung getrennt nebeneinander existierender "Teildiskurse"²⁵⁵ zu halten ist.

Der Predigtdiskurs, der trotz steigenden Interesses noch immer in großen Teilen unerforscht ist, konzentriert sich beispielsweise keineswegs so eindeutig auf das Lob der Ehe wie Roth dies suggeriert (230); vielmehr kann er, wie wir gesehen haben, z. B. Eherecht, Haushaltsführung, Ehezwecklehre und praktische Aspekte wie den Umgang mit Mägden und Schwiegereltern ebenso wie Frauenkritik und Frauensatire umfassen. Er ist also offen und vielgestaltig und kann offenbar selbst Elemente eines männlich-klerikalen Diskurses in sich aufnehmen.

Auch bei den Exempeln, die in *Ad coniugatos* III auf die Adaption der *molestiae nuptiarum* folgen, deuten einige auf eine Überblendung der Problematik weiblicher Ausschweifung und männlicher Askese hin. Befaßt das erste in der Reihe (CRANE 1967, Nr. 243) sich noch mit der Unsitte des Schleppetragens bei Frauen, so bildet das zweite (CRANE 1967, Nr. 244), die Geschichte der Hochzeit der neun Töchter des Teufels, die Überleitung zum letzten Themengebiet der Predigt: dem Kampf gegen die *luxuria*.²⁵⁶ Die Allgegenwärtigkeit der Versuchung zur Unzucht wird sodann durch eine Reihe von Exempeln (CRANE 1967, Nr. 245-48) verdeutlicht. Sie zeigen nun zum größten Teil religiöse Männer (Mönche und Einsiedler), die auf die ein oder andere Weise mit ihrem Keuschheitsgelübde ringen. Bemerkenswert ist insbesondere Exempel Nr. 247, das von einem naiven jungen Mönch handelt, der, solange er die Sünde noch nicht kennengelernt hat, imstande ist, ein glühendes Eisen in der Hand zu halten. Bei einer Reise läßt er sich in völliger

²⁵⁴ROTH 1998, 196.

²⁵⁵Roth, *ibid.*

²⁵⁶Während die Frauen mit *superbia et superfluum habitum* verheiratet werden, wird *luxuria*, die letzte Tochter des Teufels, zur Hure aller gesellschaftlichen Stände.

Unkenntnis der Sachlage von einer Frau verführen und verliert danach seine besondere Fähigkeit. Hieraus wird nun eine zweifache Moral gezogen:

Quod videns abbas quesivit ab eo quod egisset, at ille confessus est quomodo cum muliere iacuisset, et postmodum abbas inclusit eum in clauastro nec voluit ut de cetero equitaret cum eo.

Includi igitur debent vage mulieres dicente Ecclesiastico xxv: *Non des <aque> tue exitum nec modicum nec mulieri veniam prodeundi.*²⁵⁷

Obwohl innerhalb der Geschichte der junge Mönch bestraft wird, wendet sich der Prediger anschließend in seinem Kommentar gegen die Verführerin und leitet damit auch die thematische Wende in den Exempeln ein: Das letzte aus der Reihe der *luxuria*-Exempel zeigt nun eine Ehebrecherin, die in ihrer Schamlosigkeit auf Geheiß des Geliebten dem Ehemann einen Zahn raubt.

Die Predigt endet mit einer in Stil und Inhalt vom vorangegangenen deutlich verschiedenen Ausführung der Kirchengesetze zum Umgang mit einer Ehebrecherin: Nur wenn sie sich nicht bessern sollte, wird dem Mann empfohlen, sich von ihr zu trennen. Auch in diesem Fall muß er allerdings keusch leben und kann v. a. keine andere Frau heiraten (Lüttich BU 416, 207va).

Am Ende wird also die Unauflöslichkeit der Ehe noch einmal betont, trotz – oder gerade wegen – der vorangegangenen Anleihen aus einem ehe- und frauenkritischen Diskurs. Was ist nun hieraus zu schließen? Als Lob des Ehesakramentes kann es wohl kaum noch gelten, wenn trotz der suggerierten Allgegenwärtigkeit von *luxuria* und Ehebruch dem verheirateten Mann abschließend vor Augen gehalten wird, daß er an seine – selbst untreue – Frau gebunden bleibt. Widersprechen sich folglich Anfang und Ende der Predigt und müssen wir davon ausgehen, daß sie keinen einheitlichen Gesamtsinn aufweist? M.-C. Gasnault legt dies nahe, wenn sie sie als “sermon théorique” bezeichnet, der eine Quelle für verschiedene reale Predigten, nicht aber den Zusammenhang für eine bestimmte Predigt liefert.²⁵⁸

²⁵⁷“Als der Abt dies sah, fragte er ihn, was er getan habe, und jener [sc. der junge Mönch] beichtete, wie er mit der Frau geschlafen hatte, und danach schloß ihn der Abt im Kloster ein und duldete nicht, daß er weiterhin mit ihm ritt. Folglich müssen die unbeständigen Frauen eingeschlossen werden, wie der Ecclesiasticus in Kapitel 25 sagt: *Gib dem Wasser keinerlei Ausfluß und der Frau keine Gelegenheit, öffentlich aufzutreten.*” (Lüttich BU 416, 207rb; Paris, B.N. lat. 17509, 140vb) Das Zitat stammt aus Sir 25,25.

²⁵⁸GASNAULT 1985, 44. Die Zusammenfassung der Predigt, die diesem Urteil vorangeht, scheint uns jedoch i. b. auf die kritischen Passagen der Predigt eher irreführend: Wenn Gasnault von einer “double attaque, contre les vices féminins (coquetterie, orgueil, inconstance) et contre la veulerie et la sottise masculines” (ibid.) spricht, so läßt dies vermuten, daß es sich um eine komplementäre Kritik von Ehefrauen und Ehemännern handle, was jedoch nicht der Fall ist, da es sich bei den Männerfiguren bis auf das letzte Exempel um Mönche und Eremiten handelt, die auch in zwei von drei Fällen erfolgreich gegen die Versuchung zur *luxuria* ankämpfen, also positive Beispiele bilden.

In der Tat ist die Möglichkeit, aus dem von Jacobus zusammengestellten Material verschiedene neue Predigten zu konstruieren, nicht von der Hand zu weisen. Auch das doppelte Publikum der *Sermones vulgares* (Prediger und Endadressaten) kann teilweise zur Erklärung der festgestellten Heterogenität dienen. Was die misogynen Anteile der dritten *Ad coniugatos*-Predigt betrifft, so müßte man in diesem Fall bei der Feststellung bleiben, daß sie im Gegensatz zu *Ad coniugatos* I und II, wo sie in der Regel in eine komplementäre dichotomische Struktur eingebunden sind, nunmehr nicht an erkennbare formale oder argumentative Strukturen geknüpft sind, sondern nur noch assoziativ mit bestimmten Themen verbunden werden (insbesondere dem Thema des *cultus/ornatus*).

Trotz aller Plausibilität bleibt diese Interpretation jedoch letztlich unbefriedigend. Sie sieht die gegebene Gestalt des Textes als beliebig an und stützt einmal mehr das Vorurteil vom 'unlogischen' Mittelalter. So mancher Text, dem von modernen Interpreten der Vorwurf der Heterogenität und mangelnden Stringenz gemacht wurde, erweist sich jedoch bei der weiteren Erforschung als kunstvoll komponierte Einheit, deren Zusammenhänge allerdings aus der Entfernung der Jahrhunderte nicht mehr unmittelbar erkennbar sind. Was die hier betrachteten *Sermones vulgares* betrifft, so handelt es sich i. a. durchaus um sorgfältig gestaltete und in einigen Fällen (z. B. *Ad coniugatos* I) sogar streng strukturierte Texte, die zwar komplex, aber durchaus konsistent sind. Wir wollen daher zum Abschluß der Betrachtung der Predigten von Jacobus de Vitriaco den Vorschlag einer anderen Lektüre der dritten Verheiratetenpredigt machen, die über den Diskursrahmen der Predigt hinausweist und an die Feststellung der engen Bezüge zum elitär-klerikalen Diskurs anknüpft. In Anbetracht dieser Bezüge läßt sich *Ad coniugatos* III als Palimpsest des 16. Kapitels aus dem ersten Buch des *De miseria humanae conditionis* von Lotario de Segni, dem späteren Papst Innozenz III., lesen.

Das erste Buch behandelt die Laster und Mühen, die dem Menschen von Geburt her, also gemäß seiner menschlichen Natur zufallen.²⁵⁹ Kapitel 16 kreist speziell um das Problem der *luxuria* bzw. *concupiscentia*, der der Mensch durch seine Körperlichkeit unterworfen ist. Es beginnt mit der These: "Si potest ignis non urere, potest caro non concupiscere"²⁶⁰. Diese These wird durch die heidnische Autorität des Horaz (Briefe, I,x,24) bestä-

²⁵⁹Im zweiten Buch ist dagegen die Verderbtheit des menschlichen Handelns, das auf seinen freien Willen zurückzuführen ist, Gegenstand, und das dritte Buch behandelt schließlich das Problem des Todes.

²⁶⁰"Nur wenn das Feuer nicht brennen könnte, wäre auch das Fleisch nicht der Begierde verfallen" I,16,1; LOTARIO DE SEGNI [INNOZENZ III.]: *De miseria humane conditionis*. Hrsg. Michele Maccarrone. Lucani: Thesaurus Mundi 1955, 22. Deutsche Übersetzung aus LOTARIO DE SEGNI [INNOZENZ III.]: *Vom Elend des menschlichen Daseins*. Aus dem

tigt. Es folgt eine Sammlung von Schriftziten und Argumenten für die Ehe als Möglichkeit eines ehrbaren christlichen Lebens mit der fleischlichen Begierde, die sich in dem Schriftwort von Paulus zusammenfassen läßt: “Melius est enim nubere, quam uri”²⁶¹. Der Gedankengang wird weiter fortgeführt, allerdings verschiebt sich der Schwerpunkt mit der Geschichte von David und Bathseba hin zu einer Betonung der Unvermeidlichkeit der Sünde. Als neues Element wird dabei die Rolle des (verführerischen) Äußeren (“species”) beim Gegenstand des Begehrens eingeführt. Mit dem Zitat von Paulus “qui cum uxore est, sollicitus est que sunt mundi et divisus est”²⁶² beginnt sodann die Darstellung der Nachteile einer Ehe. Nach einer Erläuterung der diesbezüglichen Lehre des Paulus findet sich eine Adaption der ersten beiden Absätze der Theophrastschen *molestiae nuptiarum* mit z. T. wörtlichen Übernahmen. Diese enden mit dem Gedanken, daß man eine Ehefrau im Gegensatz zu anderen mehr oder weniger nützlichen Gegenständen des Haushalts nicht vor dem Erwerb ausprobieren kann. Die Folgerung hieraus leitet sodann über zu einem neuen Thema: “Si feda, si fetida, si egra, si fatua, si superba, si iracunda, si qualibet macula viciosa, propter solam fornicationem potest uxor a viro dimitti”²⁶³. Hieran schließen sich die gleichen Regeln für den Umgang mit einer Ehebrecherin an, die auch das Ende der dritten Ehepredigt des Jacobus de Vitriaco bilden. Aus den *molestiae nuptiarum* in Verbindung mit dem Verweis auf das gültige christliche Eherecht zieht Lotario am Ende des Kapitels den Schluß: “Si ita est causa hominis cum uxore, non expedit nubere”²⁶⁴.

Insgesamt weist das 16. Kapitel aus *De miseria humanis conditionae* wesentliche Parallelen zur dritten Ehepredigt des Jacobus de Vitriaco auf: Beide beginnen mit einer Argumentation für die Ehe, in beiden spielt das Thema der *luxuria* und ihre Kritik eine zentrale Rolle, beide nehmen mehr oder weniger wörtlich Bezug auf die *molestiae nuptiarum* und beide verbinden diese mit Ausführungen zum Eherecht, die den als wahrscheinlich erachteten Ehebruch und die Keuschheitspflicht des betrogenen Mannes in den Vordergrund stellen. Liefert uns Lotario mit seiner deutlich ehefeindlichen Schlußwendung also den Schlüssel zur Interpretation der Ehepredigt, die dann eher als die

Lateinischen übers. und eingel. von Carl-Friedrich Geyer. Hildesheim [u.a.]: Olms 1990 (Philosophische Texte und Studien 24), 54.

²⁶¹“Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren” (1 Kor 7,9); LOTARIO DE SEGNI [INNOZENZ III.] 1955, 23.

²⁶²“Wer verheiratet ist, sorgt sich um die Dinge der Welt und ist geteilt” (1 Kor 7,33); LOTARIO DE SEGNI [INNOZENZ III.] 1955, 23.

²⁶³“Und ist sie auch häßlich, übelriechend, krank, albern und einfältig, stolz, jähzornig oder was immer sonst, einzig wegen Ehebruchs kann eine Frau von ihrem Mann weggejagt werden.” LOTARIO DE SEGNI [INNOZENZ III.] 1955, 24.

²⁶⁴“Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist, dann ist es nicht gut zu heiraten.” (Mt 19,10); LOTARIO DE SEGNI [INNOZENZ III.] 1955, 25.

Parodie einer solchen zur Erbauung der subtiler lesenden klerikalen Primärrezipienten zu verstehen wäre? Dies ließe sich nur dann behaupten, wenn man die analysierte Passage aus dem Werk Lotarios isoliert betrachtete und ihre Funktion im Kontext des ersten Buches und des ganzen Traktates außer Acht ließe.

Einen Anhaltspunkt hierfür gibt die Überschrift, die für das betreffende Kapitel überliefert worden ist: *De miseria contentis et coniugati* übersetzt Geyer in der deutschen Fassung interpretierend mit „Der Enthaltssame und der Verheiratete haben einander nichts voraus“. Dies weist darauf hin, daß die ehefeindlichen Aussagen am Ende des Kapitels gerade nicht den Zielpunkt einer linearen Argumentation und somit ein letztgültiges Lösungsangebot für das Gesamtproblem darstellen, sondern eine Antithese zur vorangehenden These, daß die Ehe einen Ausweg aus dem Dilemma der *luxuria* bieten könne, bilden. Die Überschrift formuliert dann die einzige Synthese, die in dieser Dialektik möglich ist: die Feststellung, daß der Kampf des Menschen mit der Sünde, die durch seine körperliche Natur selbst bedingt ist, für jedermann gleichermaßen unentrinnbar ist und daß jeder gewählte Weg nur auf seine jeweils eigene Weise durch das Elend des menschlichen Daseins führt. Insofern führt das Matthäuswort am Ende, es sei „nicht gut zu heiraten“, zurück zu demjenigen des Anfangs, daß “[n]icht alle [...] dieses Wort erfassen [können]”²⁶⁵ und folglich auch die Ehelosigkeit die *luxuria* nicht aus der Welt schaffen kann. Das Kapitel besitzt also eine zirkuläre Gesamtstruktur, die die Aporie menschlichen Daseins ohne transzendente Perspektive abbildet.

Wenn wir diesen Gedanken auf die Ehepredigt des Jacobus de Vitriaco übertragen und das Problem der *luxuria* als zentrales Thema der Predigt betrachten, erschließt sich nicht nur der scheinbare Widerspruch zwischen ehefreundlichem Anfang und ehekritischem Ende als zusammengehörige Facetten in der Darstellung der Ehe; auch die Exempel über von der Begierde geplagte Einsiedler und Mönche sowie die scheinbare Digression über die *clerici uxorati* erscheinen dann als integraler Bestandteil des Ganzen: Sie machen deutlich, daß auch diejenigen, die sich eigentlich für ein enthaltsames Leben und gegen die Ehe entschieden haben, der *luxuria* nicht entgehen und auf ihre Weise das Elend der Fleischlichkeit durchleben.

Freilich ist dies eine Interpretation, die weit über die explizite Argumentation im Text der Ehepredigt hinausgeht. Sie reduziert im übrigen die Frauenkritik der *molestiae nuptiarum* auf eine Chiffre für die Sündhaftigkeit und Schwäche der menschlichen Natur, die solches wählt und wählen muß, um nicht noch Schlimmerem zu unterliegen. Von der ethischen Funktion der Frau-

²⁶⁵„Non omnes [...] capiunt verbum istud“ (Mt 19,11); LOTARIO DE SEGNI [INNOZENZ III.] 1955, 22.

ensatire, die über Provokation zur Besserung anhalten soll, wären wir damit bei ihrer anthropologischen Deutung angelangt, in der sie einen Aspekt der umfassenden Nichtigkeit des menschlichen Lebens darstellt, das erst in seiner Überwindung die Hoffnung auf eine transzendente Perspektive eröffnet.²⁶⁶

* * *

Fassen wir nun die Ergebnisse der Untersuchung der Frauenpredigten in den *Sermones vulgares* des Jacobus de Vitriaco zusammen. Wir haben zunächst die besondere Kommunikationsform der Frauenpredigt bei Jacobus de Vitriaco analysiert. Ausgehend von der Tatsache, daß sie als öffentliches Sprechen zu einer Gruppe, die nicht unbedingt die Norm des Sprechers in vollem Maße teilt, grundsätzlich stärker normativ gebunden sein muß als beispielsweise ein zu einer esoterischen Lektüre im Kreis von Klerikern bestimmter Traktat, konnten wir bei Jacobus innerhalb der Frauenpredigten wiederum eine Unterscheidung zwischen dem an Nonnen und dem an weltliche Frauen gerichteten Predigt diskurs ausmachen. Während die Nonnenpredigten einen autoritäts- und normorientierten Diskurs auf der Grundlage von Exegese und Allegorese bilden, der mit abstrakten Begriffen arbeitet und satirische Anteile weitgehend ausschließt, sind die Predigten an weltliche Frauen stärker von einem argumentativen und exemplarisch-narrativen Diskurs geprägt und verwenden konkrete Begriffe und z.T. ausgedehntes satirisches Material, darunter auch ausgedehnte generalisierend-misogyne Passagen.

Die nähere Analyse der Textstrukturen, in die dieses satirische Material eingebunden ist, hat uns gezeigt, daß das (meist komplementär) dichotomische Schema, das wir bereits als dominante Struktur in den Predigtmodellen des Humbertus de Romanis und in Teilen der *revues d'Estats* erkannt haben, auch bei Jacobus de Vitriaco eine wichtige Rolle spielt: Es bildet das Organisationsprinzip sowohl innerhalb der ersten Witwen- und der beiden ersten Verheiratetenpredigten als auch zwischen den beiden Witwenpredig-

²⁶⁶Diese Interpretation wird gestützt durch C. Muessigs Analyse des Frauenbildes in Jacobus' *Sermones feriales et communes* (MUESSIG 1999, 18-45). Sie macht deutlich, daß die Assoziation der Frau mit Fleischlichkeit, Leiden und Schwäche nicht nur ihrer moralischen Verdammung und Unterwerfung dient, sondern auch als Modell für die Bedingungen der menschlichen Existenz überhaupt gewertet werden kann (cf. MUESSIG 1999, 40 s). Unter Hinzuziehung von Jacobus' *Vita* der Marie d'Oignies gelangt Muessig sogar zu dem Schluß, daß die Frau für Jacobus de Vitriaco gerade in ihrer Fleischlichkeit und menschlichen Schwäche eine besondere Beziehung zu dem fleischgewordenen Gott, dem Menschensohn Christus besitzt: "just as a woman could characterize the sinfulness of humanity, she could also represent Christ's humanity" (MUESSIG 1999, 41). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der von Muessig angeführte vierte Abschnitt des dritten *Sermo communis de virginibus*, in dem eine Sammlung misogynen Topoi und Autoritäten zu einer ähnlichen Umdeutung der weiblichen Schwäche führt: Gerade die Schwachen sind von Gott dazu ausersehen, die Starken zu besiegen und am Ende zu triumphieren (MUESSIG 1999, 179).

ten; außerdem wird es in einer metatextuellen Passage der zweiten Verheiratetenpredigt explizit als Publikumserwartung formuliert. Hieraus und aus der Detailanalyse der misogynen satirischen Passagen ließ sich folgern, daß die Satire in einem insgesamt nach Ausgewogenheit strebenden Diskurs eine provokative Funktion haben kann und als ‘Aufmerksamkeitswecker’ die Aufnahme der positiven Norm vorbereitet. In der dritten Verheiratetenpredigt deutet sich darüber hinaus eine theologische Dimension der misogynen Satire bei Jacobus de Vitriaco an, die in Zusammenhang mit seinen übrigen Werken näher untersucht werden sollte.

Nur am Rande sind wir bisher auf die eminent rhetorisierte Form der misogynen Satire eingegangen, die, ebenso wie ihre häufige Verlagerung in die Exempel, auf eine Schmuck- und Unterhaltungsfunktion hinweist. Da die Predigten des Guibertus de Tornaco weitgehend mit dem Material der *Sermones vulgares* arbeiten, aber populärer gewesen sind als ihr Vorbild, werden wir an ihrem Beispiel die rhetorische Ausgestaltung der misogynen satirischen Passagen näher untersuchen und dabei Guibertus’ Umgang mit der Tradition dieses Diskurses beleuchten, die sich durch rhetorische Variation und Konstanz bestimmter Grundstrukturen auszeichnet.

5.2.3 Guibertus de Tornaco

Guibertus de Tornaco (gest. 1284) ist wie Humbertus de Romanis mit den Kreisen der Pariser Universität verbunden, wo er selbst als Magister tätig war und ab 1240 als Franziskaner mit enger Verbindung zu Bonaventura für den Einfluß der Bettelorden stritt. Er unterhielt auch enge Verbindungen zum Hof des französischen Königs, für den er u. a. einen Fürstenspiegel (*Eruditio regum et principum*) schrieb.²⁶⁷

Die *Sermones ad omnes status* des Guibertus de Tornaco sind in zahlreichen Manuskripten und Drucken überliefert.²⁶⁸ Die verschiedenen Textzeugnisse weichen dabei in Umfang und Inhalt mitunter voneinander ab; so sind z. B. in dem Druck Paris 1513, der für die vorliegende Arbeit verwendet wurde, einige Predigten enthalten, die sich nicht an bestimmte Stände wenden, sondern für ein bestimmtes Fest oder zu einem bestimmten theologischen Thema verfaßt sind.²⁶⁹ Das von Casagrande benutzte Manuskript der Biblioteca Ambrosiana in Mailand (F. 57 Sup.) beschränkt sich dagegen auf

²⁶⁷Für weitere biographische und bibliographische Angaben cf. CASAGRANDE 1978, 159-63.

²⁶⁸Cf. SCHNEYER 1969 ss, II, 282-318. Zur Einordnung der Predigten in das Gesamtwerk Guiberts cf. CASAGRANDE 1978, 146.

²⁶⁹*In festis gloriose virginis*, lxxvii ss, *De anima iusta*, lxxii ss, *De ecclesia triumphante*, lxxx ss.

die eigentlichen *ad status*-Predigten, die Gegenstand unserer Untersuchung sind.

Die detaillierte und übersichtlich gegliederte Inhaltsübersicht des Mailänder Manuskripts²⁷⁰ ordnet bemerkenswerterweise die Predigten in ihrer Gesamtheit nach dem Kriterium des Geschlechts der Adressaten: “Sunt igitur quaedam pertinentia ad viros, quaedam ad mulieres, quaedam ad sexum promiscuum in quo sunt viri et mulieres.”²⁷¹ Innerhalb der Gruppe der Männer wird weiter zwischen Prälaten, Kontemplativen und Aktiven unterschieden; bei den Frauen richten sich drei Predigten an Verheiratete,²⁷² eine an Witwen, neun an Jungfrauen und Mädchen und eine an Nonnen. Die Kategorien in der Gruppe der gemischtgeschlechtlichen Adressaten wirken z.T. wenig systematisch; neben den parallel zur Frauengruppe angelegten *Ad adolescentes et pueros* und dem traditionellen *Ad ancillas et servos* gibt es noch Predigten *Ad eos qui dolent propter amicos mortuos*, *Ad eos qui addiscunt in scholis puerulos* und *Ad viros et mulieres in processionibus congregatos*.

Die Systematik der Frauenrubrik geht aus einer Mischung der beiden traditionellen Ordnungskriterien ‘Laien vs. Kleriker’ und ‘Stufen der Keuschheit’ hervor. Während letzteres die klassische Dreiteilung der Frauen in Verheiratete, Witwen und Jungfrauen bewirkt, sorgt ersteres für die zusätzliche vierte Kategorie der religiösen Frauen. In der Praxis verschwimmt allerdings die Grenze zwischen *virgines et puellas* auf der einen und *moniales et religiosas* auf der anderen Seite. Anders als Humbertus de Romanis, der tatsächlich auch über die konkrete Situation junger Mädchen reflektiert, die sich nicht unbedingt für das monastische Leben entscheiden, und Jacobus de Vitriaco, der systematisch verschiedene Diskurstypen für religiöse und weltliche Frauen entwickelt, konzentriert sich Guibertus in beiden Fällen auf eine Analyse der Jungfräulichkeitsidee, die bei den Adressatinnen zumindest eine bewußt gewählte Jungfräulichkeit voraussetzt. Damit kehrt er im Grunde zu dem klassischen Dreierschema der Frauenkategorie zurück, wobei die Jungfrauen sehr viel ausführlicher behandelt werden als Ehefrauen und Witwen.

Betrachten wir zunächst die größte Gruppe von Guibertus’ Frauenpredigten, die Jungfrauen-Predigten. Sie lassen sich anhand ihres Themas in zwei Gruppen aufteilen: Die Predigten I-V behandeln das Thema *Surrexerunt prudentes virgines et ornaverunt lampades suas* (Mt 25,7), die Nummern VII-IX widmen sich dem Gleichnis vom verborgenen Schatz (*Simile est regnum ce-*

²⁷⁰Cf. CASAGRANDE 1978, 146 s.

²⁷¹“Einige betreffen die Männer, einige die Frauen, einige beiderlei Geschlecht [wörtl.: gemischt], worin Frauen und Männer sind.” CASAGRANDE 1978, 146.

²⁷²Zur Problematik der Authentizität der beiden ersten Predigten, die in keiner gedruckten Version enthalten sind, cf. D’AVRAY 1980, 76 s.

lorum thesauro abscondito etc., Mt 13,44). Predigt VI bildet den Übergang zwischen den beiden Gruppen, sie bezieht sich mit Mt 25,10 (*Que parate erant intraverunt cum eo ad nuptias*) zwar wie Nr. I-V auf das Gleichnis von den zehn Jungfrauen, greift aber inhaltlich bereits auf den Gegenstand der letzten drei Predigten, den Lohn für die jungfräuliche Tugend, vor.

Sowohl Predigt VI als auch die Gruppe der Predigten zum verborgenen Schatz sind für unsere Fragestellung wenig ergiebig. Nr. VI hat rein exegetischen Charakter. Die Dreiergruppe stellt insgesamt eine Interpretation des Begriffs 'Schatz' dar: Nr. VII warnt vor irdischem Reichtum, Nr. VIII leitet aus der Allegorese verschiedener Schriftstellen (z. B. die Gaben der Heiligen Drei Könige) die zu erlangenden geistigen Schätze einer Jungfrau ab, und Nr. IX widmet sich dem himmlischen Schatz, der glorreichen Stellung der Jungfrauen im Reich Gottes. In dieser Predigt und v. a. auch in Nr. VII sind zwar durchaus kritisch-aggressive Elemente enthalten, sie richten sich jedoch nicht gegen Frauen oder als typisch weiblich angesehene Verhaltensweisen und werden daher hier nicht näher betrachtet.

Es bleibt uns also die Gruppe der Predigten zum Thema *Surrexerunt prudentes virgines*. Diese läßt sich wiederum in zwei Kleingruppen aufteilen: Die ersten drei Predigten widmen sich dem Stand der Jungfräulichkeit und seiner Vorzüglichkeit (I), den damit verbundenen Pflichten (II) und seiner Bewahrung (III). Die Predigten IV und V dagegen gehen von dem Begriff *ornaverunt* aus und behandeln das traditionelle Thema des *cultus/ornatus*.²⁷³

Ausgedehnte satirische Passagen finden sich in den Predigten II, III und V. Letzere ist v. a. in der Zusammenschau mit Predigt IV interessant, denn sie repräsentieren jeweils eine Möglichkeit der funktionalen Ausprägung des *cultus/ornatus*-Themas: Während die vierte Predigt rein didaktisch ausgerichtet ist und sich der Allegorese verschiedener Schmuckstücke, die als Tugenden interpretiert werden, widmet,²⁷⁴ bietet die fünfte Predigt konkrete Beispiele, Exempel, Autoritäten und satirische Passagen zum gleichen Thema. Zu Beginn steht, wie in den meisten Predigten von Guibertus, eine *distinctio*, die zugleich die formale Gliederung für die gesamte Predigt liefert. In diesem Fall zählt sie die verschiedenen Körperteile, die geschmückt werden können, auf: Kopf, Gesicht, Körper, Brust, Taille, Hände und Füße.²⁷⁵ Zu jedem dieser Stichwörter ließ sich umfangreiches Material in der satirischen Tradition

²⁷³Der beschriebene Zusammenhang der fünf ersten Jungfrauen-Predigten ergibt sich aus der Exegese des Themas in Predigt I, Paris 1513, 145vb-146ra.

²⁷⁴Ähnliches enthält auch die Predigt *Ad moniales et religiosas* zum Thema *Quam pulcra es casta generatio cum claritate*, die in CASAGRANDE 1978, 108 ss abgedruckt ist, ebenso *Ad moniales albas* I und das Prothema zu *Ad virgines* I von Jacobus de Vitriaco.

²⁷⁵„Ornantur enim in capite, in facie, in corpore, in pectore, in renibus, in manibus, in pedibus.“ (Paris 1513, 153rb)

finden, aus der Guibertus denn auch reichlich schöpft. Aufgrund des wesentlich additiven Charakters der Predigt, die als Sammlung bekannter Topoi zu einem einzigen Gesamtthema keine komplexe Konstruktion aufweist, wollen wir den Text jedoch nicht im Detail analysieren.

Predigt II und III bilden ebenfalls ein Paar. Beide sind als didaktische Predigten angelegt, die *distinctio* zu Beginn zählt also einen Pflichtenkatalog auf, der dann Punkt für Punkt erläutert wird.²⁷⁶ Predigt II nennt Freiwilligkeit, Wahrhaftigkeit, einfachen Habitus, Mildtätigkeit, Demut, Heiterkeit, Geduld und Reinheit des Geistes als Voraussetzungen für eine gottgefällige Jungfräulichkeit.²⁷⁷ Der überwiegende Teil dieses Forderungskataloges wird dabei in relativ kurzen, von Autoritäten geprägten Ausführungen abgehandelt; die durchschnittliche Zeilenzahl der nicht satirisch geprägten Abschnitte beträgt in der Ausgabe von Casagrande neuneinhalb Zeilen. Der fast vollständig von satirischem Material bestimmte Abschnitt über den einfachen Habitus dagegen umfaßt allein 38,5 Zeilen, sprengt also geradezu den Umfang der sonst eher dünnen Abhandlung. Der dem am nächsten kommende Einzelabschnitt, derjenige über das heitere Erdulden, ist 18 Zeilen lang und enthält dabei ein kurzes (positiv didaktisches) Exempel.

Diese Zahlen geben einen Eindruck von der Kompositionstechnik der Predigt: Aus dem Thema wird ein Katalog von Einzelaspekten gewonnen, die, nacheinander abgehandelt, die Grundstruktur der Predigt bestimmen. Bei jedem einzelnen Punkt bilden sodann Autoritätenzitate und deren erläuternde Glosse das Gerüst der Argumentation. Als *amplificatio* fließen schließlich das reichhaltige Material der rhetorisch-satirischen Tradition und die ebenfalls traditionellen Exempel ein.

Wir wollen nun anhand von zwei ausgewählten Beispielen aus Guibertus' zweiter und dritter Jungfrauenpredigt die rhetorische Ausgestaltung der satirischen Passagen im Detail analysieren.

In der zweiten Jungfrauenpredigt finden wir ein typisches Beispiel der rhetorisch ausgefeilten Satire weiblicher Eitelkeit, das sich als gekürzte und rhetorisch durchgearbeitete Fassung einer bereits besprochenen Passage aus Jacobus de Vitriacos erster Jungfrauenpredigt betrachten läßt.²⁷⁸ Wie bei Jacobus' Warnung vor den Reigenführerinnen, die "lascivo incesso et inordinato gestu" (Lüttich BU 416, 214vb) die Jugend verführen, beginnt auch Guibertus die satirische Passage mit einer Karikatur der stolz einherschreitenden Jungfrau, weitet diese jedoch zu einem Bilderbogen der lächerlichen Eitelkeiten aus:

²⁷⁶Dieser Aufbau wird auch sprachlich deutlich angezeigt, in Predigt II durch die Formel "Sit ergo" – "Sit etiam"; in Predigt III durch "Custodit igitur" – "Custodit etiam".

²⁷⁷Cf. CASAGRANDE 1978, 105.

²⁷⁸Cf. *supra*, 149.

Sed tu virgo, que collo extenso ambulas, nutibus oculorum et signis loqueris, manibus plaudis, cantilenas seculi promis, pedibus inordinate²⁷⁹ procedis, oculos in vultus hominum figis, crinem tingis, faciem linis, cornua crinium erigis, capiti quod non licet inseris, speculum respicis, vestimentum cingis sertis, monilibus ornata quam plurimum oneraris, sic incautam allicis et decipis iuventutem. Quid de crinibus gloriaris, qui dati sunt tibi in signum erubescencie et pudoris? Non est furis de patibulo vel signo suspendii superbire.²⁸⁰

Guibertus nimmt hier deutlicher als Jacobus Bezug auf den Propheten Jesaia (3,16)²⁸¹ und unterlegt durch das klangliche Element der Assonanz der Verbformen in der zweiten Person Singular die anklagende Aufzählung mit einem eingängigen Rhythmus. Der Vergleich mit dem Dieb, der stolz auf das Sinnbild seiner Strafe ist, findet sich ebenfalls bei Jacobus de Vitriaco, allerdings als bloße Feststellung: “fatuus esset latro qui retortam suam pingi postulare et ex illa superbiret”.²⁸² Bei Guibertus wird hieraus ein ehernes Verbot, das als Antwort auf die vorangegangene rhetorische Frage der eitlen Jungfrau durch den herabwürdigenden Vergleich einen weiteren Schlag versetzt.

Bereits bei Tertullian findet sich der Vorwurf, das Werk des Schöpfers kritisieren und verbessern zu wollen, mit dem Jacobus de Vitriaco an den Vergleich mit dem Dieb anschließt.²⁸³ Guibertus übernimmt von Jacobus sämtliche Stichwörter dieser Passage, strafft sie jedoch auf das Maß von nur

²⁷⁹Casagrande: *inorditate*.

²⁸⁰“Du aber, Jungfrau, die du mit gerecktem Hals einhergehst, mit einem Wink der Augen und mit Zeichen sprichst, in die Hände klatschst, weltliche Lieder vorträgst, mit ungemessenem Schritt voranschreitest, den Männern ins Gesicht blickst, die Haare färbst, das Gesicht beschmierst, aus deinen Haaren Hörner errichst, auf dem Kopf Unerlaubtes einfügst, in den Spiegel schaut, das Kleid mit Flechtwerk gürtest, dich mit möglichst vielen Halsketten schmückst, so köderst du die unvorsichtigen jungen Männer und leitest sie irre. Was rühmst du dich deiner Haare, die dir zum Zeichen der Schamhaftigkeit und Ehrbarkeit gegeben sind? Der Dieb hat keinen Grund, stolz zu sein auf das Richtholz oder ein [anderes] Symbol des Erhängens.” (CASAGRANDE 1978, 106)

²⁸¹Auch Hieronymus hatte diese Stelle bereits kommentiert: “Ecclesiae feminas, quae ambulans collo extenso, et nutibus loquuntur oculorum, et plaudant tam manibus quam pedibus, et ut composito incedant gradu, non naturam sequuntur, sed histriones redimunt praeceptores.” (PL 24, 69D-70A)

²⁸²“Eingebildet wäre der Dieb, der den Strick um seinen Hals anmalen wollte und darauf stolz wäre.” (Lüttich BU 416, 215ra) Das Wort *retorta* entspricht dem altfranzösischen *reorte*, *roorte*, *riorte*, das gleichbedeutend mit *hart* verwendet werden kann und dann den Strick meint, mit dem der zum Galgen Verurteilte gehängt wird. Die ursprüngliche Bedeutung ist ‘Weidengeflecht’.

²⁸³*De cultu feminarum* II,5,2: “in ipsis redarguunt et reprehendunt artificem omnium” und wenig später der Bezug auf Mt 5,36 “Quis vestrum potest capillum atrum ex albo facere aut album ex atro” (II,6,3). Jacobus de Vitriaco führt die gleiche Schriftstelle an (Lüttich BU 416, 215ra).

zwei Sätzen. Er opfert dabei u. a. das Mimikry der Gott anklagenden Frau und das Matthäus-Zitat zugunsten einer größeren Dynamik der Gesamtpassage. Erst wenn Jacobus das eingängige Mittel der rhetorischen Fragen einsetzt, greift Guibertus wieder wörtlich auf ihn zurück: “Si pulcra es, cur unguento faciei pulcritudinem operis? Si difformis, cur te pulcram esse mentiris?”²⁸⁴ Das kurze Exempel eines Kinderspiels, das danach in der Lütticher Version der *Sermones vulgares* eingefügt ist, fehlt wiederum bei Guibertus. Erneut wählt er den starken Effekt und verbindet die bei Jacobus in umgekehrter Reihenfolge stehenden Vergleiche, die Haare der Frau seien wie ein Halfter, an dem sie der Teufel zur Hölle führt, und eine schöne Frau sei wie ein schneebedeckter Misthaufen.²⁸⁵ Er erreicht damit einen Höhepunkt der aggressiven Rhetorik, den er wie Jacobus mit einer eher erheiternden Karikatur der weiblichen Eitelkeit konterkariert, die z. B. zeigt, wie die Frau vor dem Spiegel testet, ob ein Lächeln mit geschlossenem Mund oder ein Lachen mit offenem Mund ihr besser steht. Die rhetorische Frage als dominantes rhetorisches Mittel der gesamten Passage wird dabei fortgeführt. Am Ende wendet sich Guibertus mit einer theatralischen Apostrophe an die eitle Verführerin, wobei er erneut dem volkssprachlichen Diktum, das bei Jacobus de Vitriaco die Passage abschließt, eine Reihe von Metaphern hinzufügt, die bei seinem Vorgänger erst wesentlich später im Anschluß an ein längeres Exempel zu finden sind:

Ve tibi qui sic verecundiam perdidisti, que venenum aut gladium videntibus porrigis et proximorum domos igne comburis et arbalista tornatili sagittas infigis, sicut gallice dicitur *fame de bel atour est arbaleste a tour*.²⁸⁶

Guibertus’ Adaption gibt uns einen Eindruck von der praktischen Verwendbarkeit des misogynen Materials, das sich in den Modellpredigten von Jacobus de Vitriaco findet. Aus einer eher additiven Sammlung von Autoritätszitaten, plakativen Thesen, kleinen Beispielgeschichten und rhetorischen Ideen fügt Guibertus eine dynamische, von einem starken Rhythmus gepräg-

²⁸⁴Cf. Jacobus de Vitriaco: “Si pulcra es, cur unguendo faciem pulcritudinem abscondis; si deformis, cur te formosam esse mentiris?” (Lüttich BU 416, 215ra).

²⁸⁵Guibertus: “Si superba de capillis cogita capillos tuos capistrum esse dyabolicum quo traheris ad infernum, te vero, si pulcra es, nichil aliud esse quam fimi cumulum nive tectum.” Jacobus: “Mulier autem exterius polita nichil aliud est quam fimus nive tectus. Unde et Petrus prohibet ne habeant capillaturam exterius. Hoc est enim habere capistrum dyaboli.” (Lüttich BU 416, 215ra-b)

²⁸⁶“Wehe dir, die du so die Scham verloren hast, daß du denen, die dich sehen, das Gift oder das Schwert reichst, und die Häuser deiner Nachbarn einäscherst und mit einer großen Armbrust Pfeile schießt, wie es auf Französisch heißt: *eine schön hergerichtete Frau ist eine große Armbrust*.” (CASAGRANDE 1978, 106)

te und durch direkte Anrede und Häufung von rhetorischen Fragen packende, anklagende und emotional aufrüttelnde satirische Tirade zusammen.

Guibertus' dritte Jungfrauenpredigt führt die in den beiden vorangehenden Predigten entwickelten Gedanken zu einem logischen Ende: Gesetzt den Fall, man ist jungfräulich (I) und diese Jungfräulichkeit ist in dem beschriebenen Sinne gottgefällig (II), dann muß man alles daransetzen, sie zu behüten und zu bewahren (III). Zu diesem Zweck werden sieben Maßnahmen oder Übungen unterschieden, die in der Predigt ausführlich erläutert werden: *meditatio*, die geistige Beschäftigung mit den himmlischen Dingen; *devotio*, eine demütige und fromme Einstellung; *confessio*, die regelmäßige Beichte; *lectio*, die fromme Lektüre; *gratiarum actio*, die Danksagung für Gottes Wohltaten; *carnis mortificatio*, die Abtötung des Fleisches durch (allerdings moderate) Bußübungen; und *secreta conversatio*, das Vermeiden von schlechtem, d.h. weltlichem Umgang, was positiv formuliert die Klausur religiöser Frauen bedeutet.

Wie diese kurze Inhaltszusammenfassung bereits nahelegt, gibt Guibertus größtenteils praktische Handlungsempfehlungen, die hier und da mit entsprechenden Schriftzitaten unterstützt werden. Beim Stichwort *devotio* erlaubt er sich eine eher theoretisch-theologische Digression darüber, inwieweit die Gottesnähe zu erlangen ist und warum sie möglicherweise auch einmal nicht gewährt wird.²⁸⁷ Zuvor allerdings wird die *devotio* kurz in ihren gewünschten praktischen Auswirkungen²⁸⁸ beschrieben und, komplementär dazu, auf die Gefahr der Abwendung von dieser gewünschten Haltung hingewiesen:

Sed si levi sermone pugnantur [sc. virgines devotae], continuo videbis attollere supercilium, levare cervicem, et levem prius sonum vult insano clamore mutare.²⁸⁹

Diese kleine satirische Karikatur der hochmütigen Jungfrau wird an einer späteren Stelle durch diejenige des Verführers, der die Jungfrau in solche Bedrängnis bringt, ergänzt.²⁹⁰ Zusammen mit dem Exempletum vom Zicklein, das gefressen wird, weil es sich trotz des mütterlichen Verbots vom Wolf dazu überreden läßt, die Herde zu verlassen, ist diese Verführerpassage leicht

²⁸⁷Paris 1513, 149ra-va. Ähnliches findet sich bei Jacobus de Vitriaco, *Sermo communis de virginibus* Nr. 3, 30, cf. MUESSIG 1999, 85 und 106.

²⁸⁸Einfache Kleidung, demütige Körperhaltung, Selbstbezeichnung als "Sünderin".

²⁸⁹"Aber wenn sie von leichtfertigen Reden bedrängt werden, wirst du sehen, wie sie ständig die Brauen hochziehen, den Hals recken und wie sich die zunächst leise Stimme in ein wahnsinniges Geschrei verwandelt." (Paris 1513, 149ra) Der Numeruswechsel in der Vorlage wurde in der Übersetzung vermieden.

²⁹⁰Paris 1513, 149vb.

gekürzt aus der zweiten Jungfrauenpredigt des Jacobus de Vitriaco übernommen und an eine im Grunde thematisch unpassende Stelle unter das Stichwort *confessio* gesetzt worden. Möglicherweise bildet sie hier ein Gegengewicht zu den sonst recht trockenen didaktischen Anweisungen zur richtigen Durchführung der Beichte.

Die einzige längere satirische Passage findet sich am Ende der dritten Jungfrauenpredigt, unter dem Stichwort *secreta conversatio*. Guibertus zeichnet wiederum in Anlehnung an Jacobus de Vitriaco hier ein düsteres Bild der pflichtvergessenen Jungfrau, die des Nachts der Aufsicht entflieht und sich den Vergnügungen der Welt hingibt. Zum Vergleich stellen wir die beiden Versionen gegenüber:

GUIBERTUS DE TORNACO:

Sic incautam nocte custodiam mulieres virgines exeunt ad spectacula vanitatis. Audiunt, autem proferunt cantica, profanant festa, violant sacramenta: que se in domibus suis deberent abscondere, pannos suere, in acu se <cod.: acuse> exercere, colos nere; et nunc in modum ranarum clamitant in choreis, facte provocatorium dyaboli et in perditionem multis que deberent plangere et non canere. Joe. ii: *Plange quasi virgo accincta sacco*.²⁹¹

JACOBUS DE VITRIACO:

Tolerabilius utique esset quod iuvenula vel garcia in domo matris sue clam colum suam neret vel pannos sueret quam ad choreas publico exeundo corrumperetur vel corrumpere.²⁹²

Wieder hat Guibertus Jacobus' trockene Bemerkung zu einer großen rhetorischen Geste ausgebaut. Die Antithese zwischen angemessener und unangemessener Beschäftigung der jungen Frau, die den zentralen Gedanken bildet, ist von ihm deutlich schärfer formuliert worden: Dem "deberent" des Ideals steht das "et nunc" der traurigen Wirklichkeit gegenüber, die durch den drastischen Vergleich mit quakenden Fröschen ausgemalt wird. Der Hinweis darauf, daß die jungen Frauen somit dem Teufel verfallen sind, ruft uns die prekäre Situation der Jungfrau in Erinnerung, die stets zwischen höchster Ehre und größter Schande steht. Die biblische Autorität des Propheten Jo-

²⁹¹„So entfliehen die jungen Frauen des Nachts der unaufmerksamen Bewachung und laufen zu den Schauspielen der Eitelkeit. Sie hören Gesänge, bringen sie gar selbst dar, sie schänden die Feiertage und entweihen die Sakramente: diejenigen, die sich in ihre Häuser zurückziehen sollten, Tücher nähen, sich fleißig mit der Nadel beschäftigen und Fäden spinnen, die quaken jetzt wie die Frösche im Chor [wörtl.: beim Reigentanz]. So sind sie zum Lockvogel des Teufels geworden, zum Verderb für viele, die klagen sollten und nicht singen. Dazu Joel: *Klage wie eine Jungfrau im Sackgewand* [Joël 1,8].“ (Paris 1513, 150va)

²⁹²„Es wäre jedenfalls erträglicher, wenn die junge Frau oder das Mädchen im Haus seiner Mutter heimlich ihren Faden spinnt oder Tücher näht als wenn sie öffentlich zu den Reigentänzen geht und dabei in Verruf gerät oder andere in Verruf bringt.“ (*Ad virgines* I, Lüttich BU 416, 215vb)

el veranschaulicht die unheilvolle Perspektive derjenigen, die sich fehlleiten läßt.

Es folgen zwei im Verhältnis zu Jacobus de Vitriaco nur leicht gekürzte Vergleiche mit einem Lockvogel und einem Pfau.²⁹³ Die letzte Übernahme von Jacobus besteht in einer Drohgebärde: “melius fuerat [eis] fuisse leprosas quam fuisse pulchras”²⁹⁴. Während Jacobus hiernach mit Exempeln fortfährt, beendet Guibertus die Predigt mit der Warnung, den unschätzbaren Preis, der durch die Jungfernschaft schon in greifbare Nähe gerückt ist, nicht durch die beschriebenen Albernheiten am Ende noch zu verlieren: “perdis bonum incompensabile, inennarabile, irrecuperabile, et culpam tuam declarant fector infamie, pudor conscientie, dolor penitentie, decor amisse glorie”.²⁹⁵ Hier wird also die Alternative der jungfräulichen Existenz, die zuvor bereits angeklingen war, in größter Eindringlichkeit formuliert: Die dreifache paronomastische Klassifizierung des Guten steht gegen die vierfache Reihung der Zeichen der Schande, die ihrerseits durch klangliche Übereinstimmungen und die Wiederholung von grammatischer Konstruktion und Rhythmus in jedem Element zusammengehalten wird.

Die Schlußpassage der dritten Jungfrauenpredigt bietet somit ein weiteres Beispiel dafür, wie Guibertus de Tornaco bei der Ausgestaltung des von Jacobus de Vitriaco gelieferten Materials die Möglichkeiten der Rhetorik einer populären Predigt ausgeschöpft. Die bei Jacobus de Vitriaco reichlich vorhandenen Exempel reduziert Guibertus auf das gerade noch notwendige und nützliche Maß, von der Antithese von moralischem Ideal und Wirklichkeit über die *auctoritas* der Heiligen Schrift und anschauliche Vergleiche bis zur mit Alliterationen und Asyndeta klanglich und rhythmisch durchgebildeten Schlußapostrophe nutzt er jedoch das Spektrum der Mittel, mit denen der Prediger seine *indignatio* in heilsame Medizin und die verurteilende Satire der vergnügungssüchtigen Sünderin in eine Predigt an junge Frauen verwandelt. So gelangen ihm einige rhetorische Glanzstücke, die möglicherweise den Erfolg seiner Predigten erklären können. Allerdings verfälscht die getroffene Auswahl der Textpassagen ein wenig das Bild: Die überwiegende Mehrheit der Jungfrauenpredigten ist von einer für heutige Begriffe eher monotonen Dida-

²⁹³CRANE 1967, Nr. 273^{bis} und 273^{ter}.

²⁹⁴“Für sie wäre es besser gewesen, leprakrank als schön zu sein.” (150vb) Bei Jacobus de Vitriaco heißt es: “Multe enim pulcras facies habent que morte adveniente vellent fuisse leprose et <oculis> atque naso caruisse” (“Viele haben ein schönes Gesicht und wären doch, wenn der Tod naht, lieber leprakrank und ohne Augen und Nase gewesen [...]” (Lüttich BU 416, 216ra))

²⁹⁵“Du verlierst ein unvergleichliches, unbeschreibliches, unwiederbringliches Gut, und der Geruch der Schande, die Scham des Gewissens, der Schmerz der Buße und der Glanz des verlorenen Ruhms machen deine Schuld deutlich” (Paris 1513, 150vb).

xe geprägt. Die nichtendenwollenden Allgoresen unterbrechen immer wieder die Gedankenführung, und trotz zahlreicher gliedernder *distinctiones* verliert sich der Leser häufig genug in der Fülle des Materials. Eine wissenschaftliche Analyse der Denkstrukturen und Argumentationstechniken in den Jungfrauenpredigten Guibertus' steht allerdings noch aus und wäre, insbesondere im Vergleich mit Jacobus de Vitriaco, sicherlich aufschlußreich.

* * *

Deutliche Parallelen in Aufbau und Inhalt lassen sich auch in den Wiwenpredigten von Guibertus und Jacobus finden. Guibertus' Predigt *Ad viduas* mit dem Thema *Honorare viduas que vere vidue sunt* (1 Tim 5,3) beruht wie Jacobus' *Ad viduas* I auf der dichotomischen Strukturierung, die durch das Thema vorgegeben ist. Guibertus erreicht allerdings ein quantitativ ausgewogeneres Verhältnis zwischen den beiden Teilen, wobei der positive Teil ein leichtes Übergewicht erhält. Die beiden Teile sind deutlich voneinander abgegrenzt: Das Lob der Witwen wird durch eine *distinctio* eingeleitet, die als Erläuterung des Begriffs *honorare viduas* aus dem Thema die Pflichten aufzählt, die der Christenmensch gegenüber den wahren Witwen zu erfüllen hat.²⁹⁶ Diese Punkte werden im folgenden abgehandelt und durch eine zweite *distinctio*, die den Begriff der "wahren Witwe" erläutert, ergänzt.²⁹⁷ Anschließend kündigt sich der kritische Teil mit Rückbezug auf das Thema ("Sunt autem non vere vidue...") an.²⁹⁸ Er behandelt in nur geringfügiger Abwandlung der entsprechenden *distinctio* bei Jacobus de Vitriaco die Kritikpunkte, die Witwen seien "deliciose", "luxuriöse", "curiose" und "ociose".²⁹⁹

Im Gegensatz zu Jacobus de Vitriaco ist allerdings die (stark gekürzte) aggressiv-satirische Passage über die verdorbenen Kupplerinnen, vor denen sich die wahre Witwe hüten soll, bereits im positiven Teil der Predigt enthalten und wird als Warnung statt als Vorwurf formuliert.³⁰⁰ Auf diese Art wird der Kern der Witwenkritik in Jacobus' *Ad viduas* I praktisch neutralisiert. Auch der negative Teil hat nicht durchgängig satirischen Charakter; so ruft merkwürdigerweise der Vorwurf der Wollüstigkeit keine Satire, sondern eine von Autoritäten geprägte Diskussion des Problems der zweiten Heirat

²⁹⁶Man soll sie preisen, unterstützen, in ihrer Einsamkeit besuchen und im Bedarfsfall verteidigen (CASAGRANDE 1978, 97 s).

²⁹⁷Wahre Witwen sollen dem Nächsten zu Diensten, gottesliebend, siegreich über die Sünde und in ihrem gesamten Verhalten beispielhaft sein, was insbesondere bedeutet, daß sie "unius viri uxor", also nur einmal verheiratet waren und nicht wieder zu heiraten beabsichtigen. (CASAGRANDE 1978, 98-101)

²⁹⁸"Es gibt auch solche, die keine wahren Witwen sind" (CASAGRANDE 1978, 101).

²⁹⁹Jacobus de Vitriaco nennt statt "luxuriöse" "verbose".

³⁰⁰Die Passage ist stark an Jacobus de Vitriaco angelehnt, es finden sich beispielsweise auch die Vergleiche mit einem Huhn und einem Aal (CASAGRANDE 1978, 100).

hervor. Erst unter dem Stichwort “curiose” beim Thema der Eitelkeit finden wir eine Passage mit deutlich satirischem Charakter, die wiederum die entsprechenden Ausführungen bei Jacobus de Vitriaco zusammenfaßt.³⁰¹ Auch der Kritikpunkt der Faulheit enthält eine kurze satirische Passage, die von Jacobus de Vitriaco übernommen worden ist, bei diesem allerdings zu Beginn der Witwenkritik stand. Hier läßt sich noch einmal im Detail die rhetorische Umformung des Materials durch Guibertus beobachten. Während Jacobus de Vitriaco eine bloße Behauptung formuliert, stellt Guibertus der satirischen Tradition gemäß durch das Formulieren einer möglichen Gegenrede einen direkten Publikumskontakt her und suggeriert damit Spontaneität:

GUIBERTUS DE TORNACO

Licet quedam se excusent quod non possunt laborare nec multum orare et tamen multum possunt fabulari et ut gallice dicitur *iangler* et multum mentiri [...].³⁰²

JACOBUS DE VITRIACO

Tales sunt vetule quedam excusantes se quod non possunt laborare nec multum orare et tamen multum possunt fabulari et satis mentiri [...].³⁰³

Auf diese harschen Vorwürfe gegen die faulen Witwen folgt bei Guibertus unmittelbar ein umfangreiches Hieronymus-Zitat, das den erfüllten Tagesablauf und die guten Werke der idealen “vidua Christi” beschreibt, und mit dieser positiven Wendung endet die Witwen-Predigt. Sie weist also im Vergleich zu ihrem Vorbild bei Jacobus de Vitriaco wiederum eine strengere, geschlossenere Form auf, in der die satirisch-kritischen Passagen systematisch von Witwenlob eingeschlossen werden. Die klare dichotomische Struktur der Gliederung wird dabei immer wieder durch die Einbeziehung des jeweils anderen Aspekts aufgebrochen: kritische Passagen im Witwenlob, nicht-satirische

³⁰¹Cf. *supra*, 158. Bei Guibertus lautet die Passage: “Vix ita turpis aut senio confracta que non gaudeat et libenter audiat si dicatur esse pulchra, delectant et castas preconia forme. Et insuper quedam earum, ut ymagines pingi solent, ita facies suas, et licet sint vetule, ungere et pingere student, et per nutus et pinturam oculorum et per exteriorem habitum qualis sit interius agnoscitur. [*Vergleich mit einer Krähe, die sich mit fremden Federn schmückt*] Hec est domina lasciva” usw. (“Kaum eine ist so häßlich oder vom Alter verwüstet, daß sie sich nicht freute und es gerne hörte, wenn sie schön genannt wird; die Lobpreisungen der Gestalt freuen auch die Keuschen. Und darüber hinaus pflegen einige von ihnen sich ihre Gesichter wie Bilder anzumalen, selbst wenn sie alt sind, salben und malen sie eifrig, und durch Kopfnicken und Augenmakeup und äußere Erscheinung gibt sich die innere Einstellung zu erkennen. [...] Das ist die übermütige Frau” usw. (CASAGRANDE 1978, 103 s).)

³⁰²“Möglicherweise entschuldigen sich einige, daß sie nicht in der Lage sind, zu arbeiten und viel zu beten, und doch können sie viel dummes Zeug erzählen und, wie es auf Französisch heißt, *schwätzen*, und viel lügen” (CASAGRANDE 1978, 104).

³⁰³“Einige alte Schachteln sind so geartet, daß sie sich zwar entschuldigen, sie könnten nicht arbeiten und nicht viel beten, aber sie können doch viel dummes Zeug erzählen und reichlich lügen” (Lüttich BU 416, 208vb).

Anteile in der Passage gegen die falschen Witwen sowie ein hinzugefügter positiver Schluß sorgen für die gegenseitige Durchdringung des didaktischen und des satirischen Moments und zeigen einmal mehr, daß Weiblichkeit nicht in absoluten Oppositionen, sondern in komplexen dialektischen Verknüpfungen gedacht wird. Das von Jacobus de Vitriaco stammende Material wird dabei systematisch nach Schlagwörtern organisiert und deutlich gerafft; auch die misogynen Passagen neigen weniger zur Ausuferung.

* * *

Zum Schluß wollen wir die *Ad coniugatas*-Predigten von Guibertus de Tor-naco betrachten. Allen dreien liegt das Schriftwort Tob 10, 12-13 als Thema zugrunde, das in der ersten folgendermaßen zitiert wird: *Monebant parentes Sarae eam honorare soceros, diligere maritum, regere familiam, gubernare domum, et se ipsam irreprehensibile exhibere.*³⁰⁴ Aus diesem gemeinsamen Thema wird in jeder Predigt ein spezifischer Aspekt herausgegriffen und näher beleuchtet: Während sich die erste *Ad coniugatas*-Predigt dem Begriff *honorare* widmet, erläutert die zweite die Problematik des *diligere maritum*; die dritte schließlich kreist um das *regere familiam* und *gubernare domum*, behandelt also die häuslichen Pflichten der Ehefrau. Die "Untadeligkeit" der Frau ergibt sich sodann nach der *conclusio* der dritten Predigt aus dem Zusammenwirken der drei Aspekte: "Si igitur ita se habeat uxor ad affinem vel proximum, ita ad maritum, ita ad regendam domum, irreprehensibilis erit apud Deum."³⁰⁵ Insofern gehören die drei Predigten also eng zusammen.

Bei näherer Betrachtung stellt man fest, daß die beiden ersten *Ad coniugatas*-Predigten ähnlich wie ihre Vorbilder bei Jacobus de Vitriaco keine reinen Frauen-, sondern vielmehr Ehepredigten sind, die sich teilweise auch an die Männer richten, um ihnen ihren Anteil an einer funktionierenden Ehe klarzumachen. Nur die dritte Predigt richtet sich ausschließlich an Frauen und spricht ausschließlich von ihren Pflichten.³⁰⁶ Wir werden sehen, daß sich trotz der engen Zusammengehörigkeit der drei Predigten aufgrund der unterschiedlichen Adressatenorientierung eine deutlich verschiedene Gestaltung ergibt.

³⁰⁴Die Eltern Saras ermahnten sie, ihre Schwiegereltern zu ehren, ihren Mann zu lieben, ihrer Familie vorzustehen, ihren Haushalt zu leiten und sich untadelig zu zeigen. (B.N. lat. 15941, 321va)

³⁰⁵„Wenn sich die Ehefrau also so gegenüber Schwiegereltern oder Verwandten und gegenüber dem Ehemann verhält und so die Aufgabe der Haushaltsführung löst, dann wird sie auch untadelig vor Gott sein.“ (CASAGRANDE 1978, 97)

³⁰⁶Die unklare Stellung der Verheirateten-Predigten Guibertus' zwischen Ehe- und Frauenpredigten mag dazu geführt haben, daß das Inhaltsverzeichnis der Ausgabe Paris 1513 die dritte Predigt, die als einzige in dieser Ausgabe enthalten ist, unter dem Titel "Ad coniugatos" aufführt.

Die erste Predigt beginnt mit der unmittelbar aus dem Thema entnommenen Ermahnung, die Schwiegereltern bzw. Eltern zu ehren und ihnen (notfalls auch mit materieller Hilfe) beizustehen. Die Forderung wird durch zwei Exempel unterstrichen, die in schöner Ausgewogenheit zunächst gute und schlechte Söhne und danach ebensolche Töchter in Szene setzen.³⁰⁷ Danach kommt Guibertus zum zentralen Thema der Predigt und behandelt die Frage, was die Ehre des Ehestandes (*honor coniugii*) ausmache. Als erstes wird dabei gegenseitiger Respekt verlangt: “Iste honor coniugibus exhibendus est: viris a mulieribus”³⁰⁸ und “Iste Honor exhibendus est mulieribus a viris”³⁰⁹. Dieser Respekt äußert sich jedoch je nach Geschlecht des Betroffenen in unterschiedlicher Weise: Während von den Frauen Gehorsam verlangt wird, werden die Männer zur Einhaltung der einschlägigen Vorschriften zur Regelung der Sexualität in der Ehe ermahnt – der Punkt, in dem in der christlichen Ehelehre immer schon das Gleichheitsprinzip gegolten hat.³¹⁰ Im Gegensatz zu dem kanonistischen Rasonnement der Männerpassage wird die Gehorsamsforderung an die Frauen allein durch ein gegenteiliges Exempel einer ungehorsamen Frau³¹¹ ausgedrückt, deren Verhalten danach ausdrücklich verurteilt wird: “Non fuit illa sicut Sara, quae optime honorabat maritum suum”³¹². Die eigentliche Kritik der Frau wird also hier, wie es auch bei Jacobus de Vitriaco

³⁰⁷Das erste Exempel handelt von einem treulosen Sohn, der seinen alten Vater in den Stall verbannt und ihm ein schäbiges Pilgergewand zum Anziehen gibt. Sein eigener Sohn hält ihm den Spiegel vor, indem er ihn seinerseits um ein ebensolches Gewand bittet, das er ihm dann im Alter geben will. Das zweite Exempel enthält eine Kurzform der King-Lear-Geschichte: Auf die Frage eines Königs, wie sehr er geliebt werde, antwortet von seinen drei Töchtern nur die jüngste wahrheitsgemäß, sie liebe ihn eben “wie einen Vater” und im übrigen gelte die Devise “quantum habes, tantum vales, tantum te diligo”. Sie wird daraufhin verstoßen; die übertriebenen Liebesbezeugungen der anderen Schwestern erweisen sich jedoch als Heuchelei, denn sie entmachten und entehren ihren Vater bei der ersten Gelegenheit, während die jüngste Tochter zu ihm hält und schließlich dafür sorgt, daß er wieder in Amt und Würden eingesetzt wird. (B.N. lat. 15943, 142rb-142va)

³⁰⁸“Diese Ehre muß von den Ehepartnern erwiesen werden: den Männern von den Frauen” (B.N. lat. 15941, 322rb).

³⁰⁹“Diese Ehre muß den Frauen von den Männern erwiesen werden” (B.N. lat. 15941, 322va).

³¹⁰Gemäß dem ersten Korintherbrief: “vir potestatem sui corporis non habet, sed uxor, et e converso” (“Der Mann hat nicht die Macht über seinen Körper, sondern die Frau, und umgekehrt.” B.N. lat. 15941, 322vb). Jacobus de Vitriaco gelangt bei seiner Interpretation des Rippe-Topos zu dem gleichen Ergebnis, cf. *Ad coniugatos* I, *supra*, 164.

³¹¹Es handelt sich um die Geschichte eines Ehepaares, das sich um die Zubereitung eines nicht gefangenen Hasen streitet, wobei die Unnachgiebigkeit der Frau mit einer Tracht Prügel bestraft wird. Sie rächt sich an ihrem Mann, indem sie ihn zum *Médecin malgré lui* macht. Das Exempel findet sich bereits bei Jacobus de Vitriaco (CRANE 1967, Nr. 237).

³¹²“Diese Frau war nicht wie Sara, die ihren Mann in höchsten Ehren hielt.” (B.N. lat. 15941, 322va)

häufiger geschieht, vom expositorischen Teil der Predigt in den narrativen Teil, die Beispielgeschichte, verlagert.

Die Predigt schließt mit einer Passage, die nun die Vorzüglichkeit des (von Gott eingesetzten und gewollten) Ehestandes in den Vordergrund stellt und beide Ehepartner gleichermaßen zur Respektierung dieses Bandes auffordert.³¹³ Auch hier ist festzuhalten, daß in dem einzigen ausführlichen Exempel der Passage ein weiblicher Ehebruch in Szene gesetzt wird,³¹⁴ obgleich im expositorischen Teil keinerlei geschlechtsspezifische Tendenz feststellbar ist.³¹⁵ Erst in den letzten Sätzen werden die Frauen wieder explizit angesprochen und an ihre Gehorsamspflicht erinnert. Nach einem Hieronymus zugewiesenen Zitat³¹⁶ endet die Predigt mit der eindeutigen Feststellung: “Capud [sic] mulieris est vir, nec aliunde magis reliquum corpus ornatur quam ex capitis dignitate.”³¹⁷

Die zweite Predigt *ad coniugatas* über die eheliche Liebe ist wiederum nach einem einfachen dichotomischen Schema konstruiert: Zunächst wird die *dilectio carnalis* als falsche Art der ehelichen Liebe verurteilt, dann wird ihr die *dilectio socialis* als richtige Art der ehelichen Liebe gegenübergestellt. Daß die relativ weitreichende Gleichheitsargumentation in dem Teil über die idealische *dilectio socialis* dabei bisher auf größeres Interesse gestoßen ist als die topischen Verurteilungen der *dilectio carnalis*, ist vom Standpunkt der Ideengeschichte aus verständlich.³¹⁸ Nimmt man jedoch die Predigt als literarischen Text ernst, so darf man auch hier ihre Einheit nicht auseinanderreißen und die Betrachtung der beiden Arten von Liebe nicht voneinander trennen. Beide zusammen stellen für Guibertus die Realität der ehelichen Beziehung dar, in ihren Irrwegen und Versuchungen auf der einen und ihren Segnungen auf der anderen Seite.

Die Verurteilung der fleischlichen Liebe schließt dabei an die Argumentation gegen den Ehebruch in der ersten *ad coniugatas*-Predigt an. Zwar wird

³¹³Beginnend mit “Non intelligunt multi honorem coniugii” (B.N. lat. 15941, 323ra).

³¹⁴Es handelt sich um das Exemplum vom Storch, der den Ehebruch seiner Frau entdeckt, weil diese den Geruch nicht abwaschen kann, und viele andere Störche herbeiholt, die die Ehebrecherin mit ihren Schnäbeln angreifen; B.N. lat. 15941, 323ra; cf. CRANE 1967, Nr. 234.

³¹⁵Unter anderem werden die drei Güter der Ehe behandelt, die Schamlosen werden durch den Vergleich mit Tieren verurteilt, und denjenigen, die sich an die vorangegangenen Ermahnungen halten, wird der Lohn Gottes versprochen. Die Passage reicht bis B.N. lat. 15941, 323rb.

³¹⁶Pseudo-Hieronymus, Epistola CXLVIII *Ad Celantiam Matronam* 26, PL 22, col 1216.

³¹⁷“Der Mann ist das Haupt der Frau, und der übrige Körper wird durch nichts anderes mehr geschmückt als durch die Würde des Hauptes.” (B.N. lat. 15941, 323va)

³¹⁸Cf. die ausführliche Darstellung in D’AVRAY 1980, 114-16.

die allzu große Begierde mit Hieronymus³¹⁹ auch innerhalb der Ehe verurteilt, in erster Linie richtet sich der Widerwille des Predigers jedoch gegen den “Schmutz” außerehelicher Beziehungen. In diesem Kontext erscheint unter dem Stichwort “Aspectus auget concupiscentiam”³²⁰ eine längere Passage zum *cultus/ornatus*-Thema. Sie enthält die bekannten Vorwürfe, die göttliche Schöpfung verfälschen zu wollen, sich nicht für den eigenen Mann, sondern für andere herzurichten und damit praktisch ein Zeichen der eigenen Käuflichkeit durch die Straßen zu tragen.³²¹ Die *indignatio* dieser traditionellen Satire gipfelt in einer großen rhetorischen Geste der Verdammung:

Mulier enim fucata gladium eximit <cod. exeunt> ut vicinum occidat
<cod. accidat>; ignem gerit ut domum comburat; venenum portat ut
qui voluerit accipiat; puteum discooperit ut animal intus cadat.³²²

Der dreifache Parallelismus, in dem sich die verschiedenen Metaphern für die Gefahr, die den Männern durch die geschminkte Frau droht, überbieten, wirkt wie ein Schlag gegen diese Unsitte, die damit auch dem angesprochenen Publikum der verheirateten Frauen unterstellt wird. Wie schon mehrfach beobachtet, handelt es sich auch hier um eine misogynen Passage, die durch ein einzelnes Stichwort ausgelöst wird und als eingestreutes rhetorisches Bravourstück in einem insgesamt eher kühl argumentierenden Text abläuft.

Eine Diskrepanz zwischen sachlicher Argumentation und vom Kontext kaum gestützten aggressiv misogynen Passagen ist auch im folgenden Abschnitt zu beobachten, dem letzten zum Thema der *dilectio carnalis*. Er steht unter dem Stichwort “Effectus impletus provocat discordiam”³²³, behandelt also sozusagen die Nebenwirkungen jenes übermäßigen Affekts. Im Sinne der antiken Auffassung der Liebe als Krankheit werden Eifersucht und verschie-

³¹⁹“Adulter est in suam uxorem amator ardencior” (B.N. lat. 15941, 322va).

³²⁰“Der Anblick erhöht die Begierde.” (B.N. lat. 15941, 323vb)

³²¹Cf. z. B. Tertullian, *De cultu feminarum* I, 8,2: “Non placet Deo quod non ipse produxit” (“Gott gefällt nicht, was er nicht selbst hervorgebracht hat”); außerdem II, 12,3 und Jacobus de Vitriaco, *Ad virgines* I, Lüttich BU 416, 215ra. Eine allgemeine Übersicht über das Thema in der Predigtliteratur bietet LECOY DE LA MARCHE, Albert: *La chaire française au moyen âge, spécialement au XIIIe siècle*. Genève: Slatkine 1974, 438-49.

³²²“Die geschminkte Frau zieht das Schwert, um den Nachbarn zu töten; sie schürt das Feuer, um das Haus zu verbrennen; sie bringt das Gift, auf daß es jeder, der will, nehme; sie deckt die Grube auf, damit ein Lebewesen hineinfalle.” (B.N. lat. 15941, 324ra) Die Metaphern von Gift und Schwert finden sich bereits bei Jacobus de Vitriaco, *Ad virgines* I (Lüttich BU 416, 215rb); ähnlich Tertullian: “facta es gladius illi ut etsi a culpa vaces ab invidia non liberaberis” (“du bist für jenen zum Schwert geworden, so daß du von der Mißgunst nicht freigesprochen wirst, selbst wenn du ohne Schuld bleibst”), *De cultu feminarum* II, 2,4).

³²³“Wenn sie [sc. die fleischliche Liebe] vollständig wirkt, ruft sie Zwietracht hervor” (B.N. lat. 15941, 324ra).

dene Formen von Wahnsinn als zu befürchtende Folgen angeführt, was durch Schriftzitate und Exempel belegt werden soll. Die Abfolge dieser Belege ist aufschlußreich: Als erstes erscheint die kurze Geschichte von Herodes, der den Tod seiner Frau Marianne nicht verwinden kann und durch das Übermaß seiner Liebe wahnsinnig wird, so daß er die Leiche weiterhin behandelt, als sei sie lebendig. Danach folgt eine Interpretation des biblischen Sündenfalls:

Sic Adam ex nimio amore uxoris sue, quam nolebat contristare, creatorem suum offendit et preceptum suum transgressus est. Et nota quod inter Deum et Adam in paradyso non habuerunt nisi unam mulierem. Illa autem non quievit nec cessavit donec tantum fecit quod de paradyso est eiectus maritus eius et Christus suspensus.³²⁴

Diese Genesisinterpretation ist beinahe vollständig von Jacobus de Vitriaco übernommen: Sowohl die Rolle Adams, dessen Fehler darin bestand, lieber Gott als seine Frau beleidigen zu wollen als auch diejenige Evas als Auslöserin des Sündenfalls und damit auch der Kreuzigung Christi sind in Jacobus' Predigt *Ad coniugatos* II mit fast identischen Worten beschrieben.³²⁵ Guibertus interpretiert allerdings Adams Konflikt deutlicher als einen Konflikt zwischen *ratio* und *passio*. Er stimmt darin mit der komplexen theologischen Interpretation des Sündenfalls im 13. Jahrhundert überein, die zwar an der von Augustinus abgeleiteten These, Evas Schuld sei größer als diejenige Adams, festhält, aber unter bestimmten Aspekten dennoch Adam eine größere Verantwortung zuspricht.³²⁶ Guibertus hat die beiden Teilaspekte des weiblichen und männlichen Anteils an der Erbsünde, die bei Jacobus in getrennten Abschnitten zu finden sind, nun entsprechend ihrer inhaltlichen Zusammengehörigkeit unmittelbar nebeneinander gestellt. Sie bilden damit den Übergang zwischen den liebeskritischen Ausführungen, die eher Männer als Beispiel für

³²⁴„So beleidigte [auch] Adam aus allzu großer Liebe zu seiner Frau, die er nicht betrüben wollte, seinen Schöpfer und übertrat dessen Gebot. Und merke, daß es zwischen Gott und Adam im Paradies nur eine Frau gab. Diese aber ruhte nicht und hörte nicht auf, bis sie es geschafft hatte, daß ihr Mann aus dem Paradies vertrieben und Christus [ans Kreuz] gehängt wurde.“ (B.N. lat. 15941, 324rb)

³²⁵Cf. *supra*, 168 und *ibid.*, Anm. 241.

³²⁶Bonaventura unterscheidet z. B. in der Schuldfrage zwischen dem Aspekt der sündigenden Person, unter dem Adam mehr zu verurteilen ist, und dem der Sünde an sich, unter dem Eva die größere Schuld trifft. Noch komplexer ist die Analyse des Thomas von Aquin, der i. b. auf die Personen der Sünder wie Bonaventura argumentiert, i. b. auf die Natur der Sünde jedoch beide Beteiligten gleichstellt, da beide aus Hochmut handelten, und erst i. b. auf die spezielle Art des Hochmuts von einer größeren Schuld Evas spricht. Die Tatsache, daß eine allzu große Liebe zu seiner Frau Adam zur Sünde getrieben hat, wird dabei stets als mildernder Umstand gesehen. Für eine vollständige Darstellung cf. PAYER, Pierre: „Eve's Sin, Woman's Fault: A Medieval View.“ In: *Atlantis* 2 (1977), 2-14.

die Verfehlung anführen, und einer schlicht misogynen Passage, die wiederum weniger logisch als assoziativ mit dem eigentlichen Thema zusammenhängt:

Scribit Herodotus quod mulier cum veste deponit verecundiam. Quod sine teste gerit, quasi non fecit, obliviscitur. Si quis autem testis affuerit, ipsa cum artificio lingue cogit eum non vidisse quod vidit. Quod verbis excusare non valet, hoc lacrimis excusat. Blanditur oculis, seducit oculis, amplexibus instat <cod. iustat>. Unde Aristoteles et Seneca in libris de matrimonio: “Amor”, inquiunt “forme rationis oblivio est et insanie proximus et minime conveniens animo sapientium”.³²⁷

Die misogyne Passage hat insgesamt Zitatcharakter; die Verweise auf Herodot, Aristoteles und Seneca sind wahrscheinlich direkte Übernahmen aus Hieronymus’ *Adversus Jovinianum*, wo ebenfalls die Thematik der übermäßigen Liebe zwischen Mann und Frau behandelt wird.³²⁸ In jedem Fall ist der Hinweis auf die “weisen Männer” und die Frage der Angemessenheit der Liebe für diese ein deutlicher Bezug auf die *an uxor ducenda*-Tradition. Ähnlich wie in der dritten Verheiratetenpredigt des Jacobus de Vitriaco kann man auch hier nicht davon ausgehen, daß eine lineare Abfolge von Argumenten vorliegt, daß Guibertus also aus der Betrachtung der negativen Aspekte und Konsequenzen einer falschen Art ehelicher Liebe den Schluß zöge, es sei – zumindest für eine männliche Elite – besser, gar nicht zu heiraten. Allerdings läßt sich in diesem Fall nicht, wie bei Jacobus, eine gewisse Konstanz des klerikal-asketischen Diskurses in der gesamten Predigt nachweisen, die eine weitergehende Interpretation erlauben würde. Vielmehr liegt bei Guibertus offenbar eine Assoziationskette vor, die bei dem gebildeten Kleriker von einem

³²⁷“Herodot schreibt, daß die Frau mit der Kleidung ihre Scham ablegt. Was sie ohne Zeugen tut, verdrängt sie, als ob sie es nicht getan hätte. Wenn aber etwa jemand als Zeuge dabei gewesen wäre, dann bringt sie ihn mit kunstfertiger Zunge dazu, daß er nicht gesehen hat, was er gesehen hat. Was sie mit Worten nicht entschuldigen kann, entschuldigt sie mit Tränen. Sie schmeichelt mit den Augen, sie verführt mit den Augen, sie bestürmt mit Umarmungen. Daher sagen Aristoteles und Seneca in ihren Büchern über die Ehe: ‘Die Liebe der Schönheit ist ein Aussetzen des Verstandes, kommt dem Wahnsinn sehr nahe, und entspricht keineswegs dem Geist weiser Männer.’” (B.N. lat. 15941, 324rb)

³²⁸“[S]cribit Herodotus, quod mulier cum veste deponat et verecundiam.” *Adversus Jovinianum*, I, 48 (BICKEL 1915, 391; PL 23, col. 292); “Scripserunt Aristoteles et Plutarchus et noster Seneca de matrimonio libros, ex quibus et superiora nonnulla sunt et ista quae subiecimus. amor formae rationis oblivio est et insaniae proximus, foedum minimeque conveniens animo sospiti vitium.” *Adv. Jov.*, I, 49 (BICKEL 1915, 392; PL 23, col. 293) Aus der weiteren Argumentation des *Adversus Jovinianum* stammt nicht nur das als solches ausgewiesene Zitat “adulter est [...] in suam uxorem amator ardentior” (BICKEL 1915, 393; PL 23, col. 293), das dem Abschnitt über die *dilectio carnalis* vorangestellt ist, sondern auch das Urteil “sapiens vir iudicio debet amare coniugem, non affectu” (ibid.), das sich zu Beginn des hier behandelten Absatzes über die Zwietracht als Folge falscher Liebe findet.

bestimmten Stichwort ausgelöst wird und ohne argumentative Verknüpfung abläuft: von der Liebeskritik über den Sündenfall zur Frauenkritik der *an uxor ducenda*-Tradition.

Der Rest der Predigt, der etwa drei Kolumnen umfaßt, ist der *dilectio socialis* gewidmet. Auch hier wird traditionelles Material verwendet: Der Rippe-Topos weist auf die Gleichwertigkeit der Ehepartner hin, das Beispiel der treuen Witwe des Hasdrubal illustriert die Zusammengehörigkeit von Mann und Frau, die umgekehrt die Männer zur Fürsorge für die ihnen anbefohlenen Frauen anhalten soll. Vier Forderungen werden an die ideale Liebe zwischen Mann und Frau gestellt: Sie muß „*puritas intentionis*“, „*inseparabilitas affectionis*“, „*liberalitas correctionis*“ und „*sanctitas conversationis*“ beinhalten, damit ein angenehmes und ehrbares Zusammenleben zum Lobe Gottes ermöglicht wird.³²⁹ Es ist nicht unsere Aufgabe, dies im einzelnen auszuführen; es sei nur soviel bemerkt, daß die Gleichheits- und Gegenseitigkeitsargumentation in Hinblick auf die soziale Stellung der Ehepartner, ihre Treuepflicht sowie die Möglichkeit zur Kritik fortgeführt wird.³³⁰

In der dritten Predigt *Ad coniugatas* wird schließlich die Verwaltung des Haushaltes („*gubernare domum*“) behandelt. Neben der Pflicht der Kindererziehung wird dabei besonders diejenige der sittlichen Überwachung der männlichen und weiblichen Diener hervorgehoben, die sonst ob ihres engen Zusammenlebens stets Gefahr laufen, in fleischlicher Begierde zu entbrennen: „*stuppa est iuxta ignem*“.³³¹ Daran schließt sich eine kurze Passage gegen das Blendwerk weiblicher Schönheit an, die an die Darstellung der Hinfälligkeit des Körpers in der *De contemptu mundi*-Tradition erinnert.³³² Die übrige Predigt widmet sich in didaktischer Manier dem Umgang mit den Mägden

³²⁹Cf. B.N. lat. 15941, 324va: „ut vivant simul iocunde et honeste, ut deus honoretur et fructus ad serviendum deo inde gignatur.“ Die zitierten Begriffe sind den einzelnen Abschnitten vorangestellt (B.N. lat. 15941, 324va-325ra).

³³⁰Sicherlich ist die Gleichheitsargumentation von Guibertus de Tornaco ebensowenig absolut zu setzen wie seine misogynen Passagen. Auch wenn er die Gleichheit nicht explizit auf den sexuellen Bereich einschränkt, so geht doch die übrige Argumentation nicht wesentlich über das hinaus, was auch im theologischen Kontext der Zeit zugestanden wird. Zu den theologischen Hintergründen der Ehekonzeption cf. KOOPER, Erik: „Loving the Unequal Equal. Medieval Theologians and Marital Affection.“ In: EDWARDS, Robert R. und Stephen Spector (Hrsg.): *The Olde Daunce. Love, Friendship, Sex, and Marriage in the Medieval World*. Albany: State Univ. of New York Pr. 1991 (SUNY series in Medieval Studies).

³³¹„Das Werg ist beim Feuer“ (CASAGRANDE 1978, 95).

³³²„Si haberemus oculos ut carnis parietem penetrarent, videremus intestina mulierum plena stercoribus et fecibus, pulmonem, vesiccam et alias abominationes“ usw. („Wenn wir Augen hätten, die Wand des Fleisches zu durchdringen, sähen wir die Eingeweide der Frauen voller Kot und Unrat, die Lunge, die Blase und andere Scheußlichkeiten“ usw. (*ibid.*).)

und der besonderen Aufgabenteilung zwischen Mann und Frau, bei der der Frau die Arbeiten im Haus zufallen, während der Mann sich außerhalb beschäftigt.³³³ Am Ende weist Guibertus noch darauf hin, daß der Frau bei aller notwendigen Arbeit ein Freiraum gelassen werden soll für die innere Einkehr und die Beschäftigung mit Gott.

Guibertus' dritte Predigt an die verheirateten Frauen faßt also das Thema gänzlich anders auf als die beiden vorangegangenen: Standen zuvor die Beziehung der Ehepartner, ihre Pflichten und Rechte im kirchenrechtlichen, theologischen und anthropologischen Sinn im Mittelpunkt des Interesses, so enthält diese Predigt nun eine auf ein weibliches Publikum zugeschnittene *Ökonomie*, eine Lehre von der Haushaltsführung, die eher praktisch ausgerichtet und größtenteils in einem neutral-didaktischen Ton gehalten ist. Die zweite Predigt über das Thema der ehelichen Liebe folgt, wie wir gesehen haben, einem dichotomischen Schema, wobei die liebeskritische Sektion stark zur Frauensatire tendiert, die über Assoziationsketten ausgelöst wird. Letzteres trifft auch auf die erste Predigt zu, die ebenfalls die eheliche Beziehung behandelt; insgesamt läßt sich also sagen, daß in den beiden Ehepredigten der Frauensatire weitaus mehr Platz eingeräumt wird als in der ausschließlich Frauen betreffenden dritten Predigt. Dies liegt sicherlich an der speziellen diskursiven Ausrichtung der letzteren: Als Lehre von der Haushaltsführung betrachtet sie Frauen in einem Diskursrahmen, in dem sie nicht in Konkurrenz zu einem männlichen Maßstab stehen, sondern selbst zur obersten Norminstanz werden.

* * *

Fassen wir nun zusammen. Guibertus' Umformung der Predigtmaterialien aus den *Sermones vulgares* des Jacobus de Vitriaco hat uns einen Eindruck davon vermittelt, worin die Funktion misogyner Passagen in Frauen- und Ehepredigten des 13. Jahrhunderts bestehen konnte: Wohldosiert haben sie den Reiz rhetorischer Glanzstücke, die mit allen Mitteln der Kunst die Zuhörer aus ihrer emotionalen Distanz locken und sie – sei es durch Bewunderung oder Provokation – zur Aufnahme der positiven Norm vorbereiten können. Häufig sind sie über dichotomische Strukturen in die Argumentation und die inhaltlichen Hauptaussagen der Predigt eingebunden oder aber als Digressionen in lockeren Assoziationsketten verknüpft. Ähnliches haben wir bereits bei den Predigtmodellen des Humbertus de Romanis festgestellt, in denen

³³³“Pari enim labore vir et mulier desudare debent, ille foris victum et vestitum necessarium debet querere, illa vero introrsum domus curam gerere et fructus animalium custodire” (“Mann und Frau sollen sich gleichermaßen in Schweiß abmühen, er soll draußen notwendige Lebensmittel und Kleidung beschaffen, sie aber drinnen das Haus verwalten und den Ertrag der Tiere bewachen [...]” (CASAGRANDE 1978, 96))

strukturell die Ausgewogenheit dichotomischer Schemata dominiert und die inhaltliche Differenzierung der Aussagen über die Frau der generalisierenden misogynen Satire erst in der rhetorischen *amplificatio* einen Platz einräumt. Die Frage nach ‘Frauenfeindlichkeit’ oder ‘Frauenfreundlichkeit’ der Predigten ist daher mit Blick auf die bloße Existenz misogyner Passagen kaum zu beantworten, wie bereits D’Avray/Tausche in bezug auf Jacobus de Vitriaco bemerkt haben:

There are ‘frauenfreundlich’ as well as ‘frauenfeindlich’ passages to be found in Jacobus de Vitriaco’s *ad coniugatos* sermons. [...] Jacobus de Vitriaco’s attitude towards the female sex cannot be dismissed with a sweeping formula. One has the general impression that, in the sermons we have examined, his attitude is more pessimistic than in Guibertus de Tornaco’s sermons *ad coniugatas* and *de matrimonio*, but if we leave out the nuances the picture is falsified.³³⁴

Daß Jacobus hier eher in den Geruch eines Frauenfeindes gerät als Guibertus, liegt womöglich daran, daß die Predigten, die von den Autoren untersucht worden sind, in Jacobus’ Fall eher den Charakter von (z.T. überbordenden) Materialsammlungen haben als Guibertus’ mindestens teilweise vortragbare Texte. Gerade wenn es um Materialfülle geht, bietet sich das vielgestaltige, in der Tradition reichlich vorhandene, rhetorisch und narrativ gestaltbare misogyne Material an. Darüber hinaus spielt es eine Rolle, daß Jacobus de Vitriaco eine deutlich größere Zahl von Exempeln in seine Predigten einbezieht, denn diese enthalten einen nicht unerheblichen Teil des üblicherweise als misogyn bezeichneten Materials. Ein Rückschluß auf eine bestimmte Geisteshaltung ist aufgrund dessen kaum möglich: Wir haben zeigen können, daß die strenger komponierten Predigten des Jacobus de Vitriaco durchaus eine Tendenz zur Ausgewogenheit erkennen lassen und es darüber hinaus Ansatzpunkte für eine Theologie der Frau gibt, die scheinbar misogyne Äußerungen in anthropologische Aussagen umwertet.

Die ethische Bindung der misogynen Satire steht in der Predigt im Vordergrund: Als provokative Rhetorik bildet sie das systematische Gegenstück zur positiven Darstellung der Norm, und sie wird in ihrer die Selbsterkenntnis fördernden Funktion vom Publikum offensichtlich anerkannt. Dies belegt der häufig zitierte Ausspruch der Hörerinnen von Jacobus de Vitriaco, der von Odo von Châteauroux, seinem Nachfolger im Amt des Bischofs von Tusculum, überliefert worden ist:

Audientes enim verbum Dei, considerant se [sc. auditores] seu considerare possunt in verbis quae audiunt, quales sint, qualia fecerunt;

³³⁴D’AVRAY 1980, 105.

et possunt dicere sibi ipsis quod dixit Samaritana, Joan. IV: “Venite et videte hominem qui dixit mihi omnia quaecumque feci”. Sic dicebant et mulieres audientes praedicationem felicitatis recordationis Domini Jacobi de Vitriaco, quondam episcopi Tusculani.³³⁵

Die ethische Satire funktioniert also; dennoch weist ihre Rhetorisierung und Verlagerung ins Exempel darauf hin, daß sie auch eine Unterhaltungs- und Entspannungsfunktion besitzt, die Jacobus ja als integralen Bestandteil des populären Predigtdiskurses sieht.

Diese Verschiebungen zwischen ethischer und unterhaltender Satire wollen wir im folgenden Abschnitt anhand ausgewählter Exempel analysieren. Eine vergleichende Betrachtung entsprechender volkssprachlicher *fabliaux* wird die Ergebnisse ergänzen und neue Aufschlüsse über die Funktionen der misogynen Satire in den beiden Diskurswelten des Lateinischen und der Volkssprache geben. Schließlich werden wir bei der Untersuchung der volkssprachlichen misogynen *dits* die definitive Lösung der Misogynie von einer ethischen Norm und ihre Hinwendung zu einer spielerischen Rhetorik beobachten können.

³³⁵“Wenn sie das Wort Gottes hören, betrachten sie [die Hörer] sich selbst in den Worten, die sie hören, oder sie können es zumindest, [sie überlegen,] was sie für Menschen sind und was sie tun; und sie können wie die Samariterin in Joh 4,29 zu sich selbst sagen: ‘Kommt, seht einen Mann, der mir alles gesagt hat, was immer ich getan habe’. Das sagten auch die Frauen, die die Predigten des Herrn Jacobus de Vitriaco seligen Angedenkens hörten, der einst Bischof von Tusculum war.” (*Sermo de beato Nicolao*, Nr.13, PITRA 1888, 297 s)

Kapitel 6

Die Lösung der misogynen Satire vom ethischen Diskurs

6.1 Normbindung vs. narrative Dynamik: Exempel und *fabliau*

Aufgrund von Funktion und erzähltechnischer Gestaltung lassen sich verschiedene Typen von misogynen Exempeln unterscheiden. Ein möglicher Typus ist der (negative) Frauenkatalog, den wir in der Predigt *Ad Reginas* des Humbertus de Romanis in stark gekürzter Form finden.¹ Der Frauenkatalog stellt in der griechischen und römischen Antike eine recht beliebte literarische Form dar und wird auch von den großen klassischen Autoren Vergil, Ovid und Juvenal praktiziert.² Hieronymus verwendet das Material dieser Autoritäten in der asketischen Propaganda des *Adversus Jovinianum* im Anschluß an eine ausführliche exegetische Argumentation als zusätzlichen Beleg für die These, daß das Keuschheitsideal für Frauen bereits in heidnischer Zeit gegolten habe.³ Im Hochmittelalter scheint jedoch das narrative Potential der traditionellen Frauenexempel weitgehend ausgeschöpft zu sein; insbesondere in der Predigt wird das antike Material auf einige Standardbeispiele verkürzt.⁴ Die Geschichten der antiken Frauen und biblischen Heldinnen sind offenbar so bekannt, daß sich eine vollständige Darstellung erübrigt und es,

¹Cf. Anhang, 302.

²Cf. McLEOD 1991, 11-34.

³*Adversus Jovinianum*, I, 41-46, PL 23, 282-88.

⁴Cf. McLEOD 1991, 52 s.

wie im Falle von Humbertus, bei einer bloßen Nennung des Namens und der Herausstellung der zugehörigen Laster bzw. Tugenden bleiben kann.⁵

An die Stelle jener aus der Antike oder der Heiligen Schrift entnommenen traditionellen Beispielgeschichten, die durch die Autorität ihrer schriftlichen Quelle legitimiert sind, tritt in der Predigt des 13. Jahrhunderts eine andere Form von Exempeln, die auf aktuelles Erfahrungswissen rekurriert und, wie wir bei Jacobus de Vitriaco gesehen haben, auch eine Unterhaltungsfunktion besitzen soll.⁶ Die Verbindung von Unterhaltungsfunktion und Vermittlung einer moralischen Norm ist indes nicht unproblematisch: Gerade in den negativen, falsches Verhalten inszenierenden Geschichten tendieren die Mittel der Komik, der Charakterzeichnung und der spannungs- oder pointenorientierten Handlungsführung dazu, eine Eigendynamik zu entwickeln und die Normaussage in den Hintergrund zu rücken.⁷ Die gleiche Problematik liegt auch der literarischen Satire zugrunde, aus deren Geschichte die propagierte Norm oft nur noch *ex negativo* abzuleiten ist. Dies hat dazu geführt, daß die Normbindung der Satire von einigen Forschern generell in Frage gestellt worden ist.⁸

Das mittelalterliche Exempel bietet verschiedene Lösungsmodelle für die beschriebene Problematik, die wir nun – ohne jeglichen Anspruch auf Vollständigkeit – anhand von Beispielen aus den *Sermones vulgares* erörtern wollen.

Die wohl einfachste Form stellen Exempel dar, die wie ein Gleichnis aufgebaut sind:⁹ Eine These wird auf der Grundlage eines Vergleiches in einen Bildbereich übertragen und anhand von Begriffen in der Bildebene näher erläutert. Die Norm ist dabei durch eine einfache Rückübertragung auf die wörtliche Sinnenebene jederzeit zu erschließen. In den Frauenpredigten der

⁵Nach Susan Smith ist dies auch in der Antike schon häufig der Fall, cf. SMITH, Susan L.: *The Power of Women. A Topos in Medieval Art and Literature*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Pr. 1995, 7.

⁶Zum letzteren Aspekt cf. HOROWITZ 1994. Unter Erfahrungswissen ist hier der Bezug auf eine Realität in der Vergangenheit zu verstehen, die mit der Erfahrungswelt von Sprecher und Publikum in Übereinstimmung gebracht werden kann. Die geschilderten Begebenheiten werden dabei als wirklich geschehen dargestellt, auch wenn dies natürlich meist nicht der Fall war. Cf. hierzu SMITH 1995b, 9 s.

⁷Cf. SMITH 1995b, 10: "More fully realized narratives also have a tendency to draw attention to themselves and away from whatever proposition the example has been invoked to support, running away with the audience's attention and opening up possibilities of meaning that the speaker does not intend."

⁸Für eine Zusammenfassung der traditionellen Diskussion in der Satiretheorie cf. "Symposium on Norms in Satire." In: *Satire Newsletter* 2,1 (1964), 2-25. Hierbei wird deutlich, daß letztlich nicht die Existenz einer Norm, sondern die Art ihrer Formulierung (direkt/indirekt, explizit/implizit) problematisiert wird.

⁹Nach Smith ist dieser Fall häufig (SMITH 1995b, 9).

Sermones vulgares finden sich mehrere solche Gleichnisexempel. Als Beispiel sei der Vergleich einer Reigentänzerin mit einer Kuh, die eine Glocke um den Hals trägt, angeführt:

Quando autem homo non vult amittere vaccam suam ligat ad collum ejus campanulam ut audito sono securus sit de illa. Sicut vacca que alias precedit in collo campanam gerit, sic mulier que prima cantat co-ream ducit quasi campanam dyaboli ad collum habet ligatam. Quando autem dyabolus sonum audit securus redditur dicens: "Nondum vaccam meam amisi".¹⁰

Die Normaussage steht hier deutlich im Vordergrund: Die Anklage der Reigentänzerinnen wird durch den Vergleich mit einer Kuh anschaulich unterstrichen und durch die zugleich komische und herabsetzende Wirkung des Bildes effektiv unterstützt. Die narrative Ausgestaltung des Exempels ist dabei minimal; sie beschränkt sich auf die Schilderung von Handlungen, die eindeutig vom Bildbereich auf den Normbereich zu übertragen sind.

Eine vollständige narrative Ausgestaltung weist dagegen das Exempel CRANE 1967, Nr. 232 auf, das die seit Petronius bekannte Geschichte der treulosen Witwe erzählt.¹¹ Auch hier handelt es sich um eine moralisch eindeutige Geschichte, und dies, obgleich sich der Erzähler bis zum Ende jedes wertenden Kommentars enthält und sogar darauf verzichtet, das Verhalten der Protagonistin näher zu motivieren. Erst im Anschluß an die betont objektive Schilderung des Handlungsablaufes wird der moralische Gehalt der Geschichte explizit formuliert:

Ecce quam subita mutatio predictae mulieris, que, alio superveniente, non solum primi mariti amorem oblivioni tradidit, sed insuper ipsum extractum de sepulchro suspendit.

*Varium et mutabile pectus femina semper habet.*¹²

¹⁰„Wenn aber ein Mann seine Kuh nicht verlieren will, dann bindet er ihr ein Glöckchen um den Hals, damit er den Klang hört und sich dadurch ihrer [Nähe] sicher sein kann. So wie die Kuh, die vor den anderen läuft, eine Glocke um den Hals trägt, so führt die Frau, die als erste singt, den Reigen an, und sie hat sozusagen die Glocke des Teufels um den Hals. Wenn nun der Teufel den Klang hört, wird er dadurch beruhigt und sagt sich: 'Ich habe meine Kuh noch nicht verloren'." (CRANE 1967, Nr. 314, 131; aus *Ad virgines et iuvenulas* I)

¹¹Vollständiger Text im Anhang, 306.

¹²„Daran sieht man den plötzlichen Sinneswandel jener Frau, die, als ein anderer Mann auftauchte, nicht nur die Liebe zu ihrem ersten Mann vergaß, sondern ihn auch noch aus dem Grab zerrte und [an den Galgen] hängte.

Eine Frau hat immer ein wechselhaftes und veränderliches Herz [wörtl.: Brust]." (CRANE 1967, Nr. 232, 97; aus *Ad coniugatos* I) Das abschließende Zitat ist angelehnt an Vergil, *Aeneis* 4, 569.

Der erste Satz enthält eine Zusammenfassung der Geschichte. Gegen ein Heiratsversprechen hat die Witwe ihren verstorbenen Mann an die Stelle des verschwundenen Leichnams eines Verbrechers gehängt, den ihr zukünftiger Mann hätte bewachen sollen. In der Zusammenfassung wird dieses Verhalten nun unter den Begriff „subita mutatio“ subsumiert, der einen Bezug zu dem traditionellen weiblichen Laster der Wechselhaftigkeit herstellt. Das anschließende Vergilzitat bringt den moralischen Gehalt des Exempels sodann auf den Punkt und verallgemeinert zugleich die Anklage auf alle Frauen – oder doch zumindest auf all die schlechten Frauen, von denen in jener Passage der Predigt die Rede ist. Obwohl also beim Exempel der treulosen Witwe in der Version von Jacobus de Vitriaco bereits eine Tendenz zur Trennung von Geschichte und Moral erkennbar ist, besteht dennoch eine unmittelbare Beziehung zwischen beiden: Der Normbezug geht aus der Zusammenfassung der Handlung direkt hervor und ist der Geschichte somit inhärent. Die literarische Ausgestaltung ist dabei eher karg. Allein ein Dialog zwischen der Witwe und ihrem zukünftigen Mann erzeugt ein Moment der Spannung. Dies dient jedoch vorwiegend dazu, die Unerhörtheit des Lösungsvorschlags der Witwe hervorzuheben, und fördert somit ebenfalls die Vermittlung der moralischen Norm.

Weniger eindeutig in bezug auf ihre Moral sind oft die Exempel, die Schwankgeschichten beinhalten. Ein Beispiel bietet CRANE 1967, Nr. 251 mit der typischen Konstellation eines hintergangenen Ehemannes, der sich durch die List der Frauen täuschen läßt.¹³ In diesem Fall wird die Ehebrecherin dadurch gerettet, daß eine alte Frau dem Ehemann weismacht, er habe doppelt gesehen, als er seine Frau auf frischer Tat ertappt zu haben glaubte. Der Plot des Exempels läßt keinen Bezug zu einem christlichen Normensystem erkennen: Eine lapidare Schilderung des Ehebruchs und die Betonung des Einfallsreichtums der alten Frau, durch den die untreue Ehefrau aus einer scheinbar aussichtslosen Situation entkommt, bewirken, daß sich die Komik der Geschichte ganz gegen den Ehemann richtet. Obwohl er die einzige moralisch einwandfreie Figur der Geschichte darstellt, gelingt es ihm nicht, sein (moralisches und juristisches) Recht geltend zu machen; seine Einfalt bringt ihn am Ende gar dazu, sich bei der Ehebrecherin zu entschuldigen. In der Logik der Geschichte treten die beiden unmoralischen Frauen folglich als Heldinnen hervor, für die die Konfliktsituation mit einem *Happy End* aufgelöst wird. Allein die Beschreibung der alten Frau als „schurkische[...] und äußerst hinterlistige[...] Alte[...]“, die viele Schliche kannte“¹⁴ weist innerhalb der Ge-

¹³Vollständiger Text im Anhang, 308.

¹⁴„[Q]ua[...]dam vetula[...] leva[...], valde maliciosa[...], que multa sciebat“ (CRANE 1967, Nr. 251, 106; aus *Ad viduas* I).

schichte darauf hin, daß nicht der lächerliche Ehemann, sondern diejenige, die ihn der Lächerlichkeit preisgibt, das eigentliche Ziel der Kritik bildet. Dies wird im Anschluß an das Exempel mit der bereits in einem anderen Zusammenhang zitierten stark aggressiven Moral klargestellt:

Hujusmodi autem vetule leve sunt inimice Christi et ministre diaboli atque hostes castitatis. Unde vive deberent incendi. *Maleficos non pacieris vivere*.¹⁵

Eine solch überdeutliche Moral ist wohl notwendig, weil die Geschichte selbst der moralisch gefärbten Beschreibung der alten Frau zum Trotz durch ihre Komik ambivalent bleibt. Sie ruft zunächst ein Lachen der Schadenfreude und Überlegenheit gegenüber dem einfältigen Ehemann hervor; dieses richtet sich zugleich jedoch gegen die Institution der Ehe und die damit verbundene gesellschaftliche Norm einer geregelten und beschränkten Sexualität, die der Rezipient offen und ernsthaft niemals kritisieren würde. Wie Freud in seinen Ausführungen zum zynischen Witz zeigt, kann eine solche Komik einen inneren Konflikt zwischen interiorisierter Moral und Lust am Normbruch widerspiegeln.¹⁶ Möglicherweise ist es gerade der implizite Normbruch, der die Komik der Geschichte im vorliegenden Fall besonders reizvoll macht – in jedem Fall bietet er den Ansatzpunkt für ihre Moralisierung in der Predigt: Da der Rezipient in seinem ambivalenten Lachen den dargestellten Normbruch mitvollzieht, ist er selbst im Innersten betroffen, wenn dieser im Anschluß mit höchster Aggressivität verdammt wird. So wird in jenem letzten Schritt die Norm in einer im Grunde amoralischen, aber lustigen und unterhaltsamen Geschichte um so wirksamer restituiert.¹⁷

Anders ist das Verhältnis von Komik und Moral in einem Typ von Exempeln zu beurteilen, den man Fazetienexempel nennen könnte. Als Beispiel wollen wir CRANE 1967, Nr. 227 betrachten; die Geschichte einer widerspenstigen Ehefrau, die wegen ihres Ungehorsams in einen Fluß fällt und vom

¹⁵„Solche raffinierten alten Vetteln sind die Feinde Christi und die Helfershelfer des Teufels und Gegner der Keuschheit. Deswegen sollte man sie am lebendigen Leib verbrennen. Wie es geschrieben steht: *Eine Zauberin sollst du nicht am Leben lassen*.“ (CRANE 1967, Nr. 251, 106; mit Zusatz aus Lüttich, UB 416, 209vb bzw. Paris, B.N. lat. 17509, 142va; cf. Anhang, 308)

¹⁶Cf. FREUD, Sigmund: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer 1969 (Gesammelte Werke Bd. 6), 97-128. Es handelt sich bei unserer Geschichte in den Begriffen von Freud um eine Kombination von 'feindseligem' und 'zynischem' Witz: feindselig gegen die Autoritätsperson des Ehemannes und zynisch gegen die Institution der Ehe und die Moral der Enthaltbarkeit.

¹⁷Damit soll nicht bestritten werden, daß bei der Aneignung einer amoralischen Schwankgeschichte durch den christlichen Normdiskurs die Differenz zwischen beiden bestehen bleibt und eine Spannung erzeugt, die vom Rezipienten wahrgenommen werden kann. Cf. hierzu die sehr erhellenden Ausführungen von SMITH 1995b, 18 s.

Ehemann stromaufwärts gesucht wird, da sie, wie er sagt, “niemals den rechten Weg einschlug” und daher sicher “gegen den Strom schwimmt und nicht, wie andere es normalerweise tun, mit dem Strom”.¹⁸

Wie im Fall der treulosen Witwe führt der Plot des Exempels das weibliche Fehlverhalten aus, das dadurch zugleich kritisiert werden soll. Es wird allerdings nun von Anfang an und in allen Punkten der Handlung deutlich gemacht, daß es sich bei der Protagonistin um eine “böse[...] Frau” handelt, “die gegen ihren Mann so widerborstig war, daß sie sich ihm in allem widersetzte”.¹⁹ Damit sind die moralischen Rollen klar verteilt, und die gerechte Strafe ereilt die Normbrecherin – wiederum anders als bei der wechselhaften Witwe – noch innerhalb der Handlung: Aus eigener Schuld fällt sie ins Wasser und geht unter. Wäre die Geschichte an dieser Stelle zu Ende, könnte sie als Reinform eines didaktischen Exempels gelten, das ohne jeglichen zusätzlichen moralischen Kommentar zeigt, daß untugendhaftes Verhalten nicht erfolgreich sein kann. Tatsächlich aber ist der ganze Text auf die Schlußpointe hin konstruiert, das Wortspiel des Ehemannes, der aus der charakterlichen Widerspenstigkeit seiner Frau den unangemessenen und daher komischen Schluß zieht, auch ihr Körper müsse wohl den Naturgesetzen trotzen und gegen den Strom schwimmen. Die Komik dieses Wortwitzes ist nun aber für die Normvermittlung in der Geschichte gänzlich unbrauchbar und sogar kontraproduktiv, weil sie zum einen die Aufmerksamkeit des Rezipienten von der Inhalts- auf die Sprachebene lenkt und zum anderen das Verhalten des Ehemanns, wollte man es mit moralischen Kategorien bewerten, ebenfalls in ein zweifelhaftes Licht rückt: Er überläßt schließlich um dieses Scherzes willen seine Frau dem sicheren Ertrinken. Da auch eine explizite Moral fehlt, endet das Exempel in einem Moment der Entspannung durch die normfreie Komik der Fazetie. Es bleibt nur durch die starke normative Bindung des Hauptplots (bis zum Unfall der Ehefrau) für den didaktischen Einsatz in der Predigt verwendbar.

* * *

Eine stärkere Lösung von der normativen Bindung können wir beobachten, wenn wir von den lateinischen Exempeln zu ihren Gegenstücken in der Volkssprache übergehen, den *fabliaux*, die oft die gleichen Plots enthalten. Die *fabliaux* sind in neuerer Zeit häufiger auf ihr Frauenbild untersucht worden, und im Gegensatz zu der traditionellen, von Bédier begründeten Auffassung,

¹⁸“Nonne novistis uxorem meam que semper contrarium faciebat et nunquam recta via incedebat? Credo pro certo quod contra impetum fluvii ascendit et sicut alii consueverunt non descendit.” (CRANE 1967, Nr. 227, 94; aus *Ad coniugatos* I) Der vollständige Text des Exempels findet sich im Anhang, 305.

¹⁹“[M]ulier[...] mala que ita contraria erat viro suo quod semper adversabatur ei” (*ibid.*).

sie seien die misogynne mittelalterliche Gattung *par excellence*,²⁰ scheint sich mittlerweile eine differenziertere These durchzusetzen. Die für das *fabliau* typische negative Beschreibung der Frau als sexuell unersättlich und notorisch untreu wird nunmehr in Relation zu der ebenfalls kritischen Beschreibung der Ehemänner und den positiven Frauengestalten im *fabliau* gesetzt und durch die Erfordernisse der Erzählstruktur begründet.²¹ Unser Anliegen besteht jedoch nicht darin, eine allgemeine These zum Frauenbild der *fabliaux* zu entwickeln oder die bestehende zu kritisieren. Wir wollen uns darauf beschränken, im Vergleich mit frauenkritischen Exempeln die Möglichkeiten der Verbindung von ethischen und ästhetischen Elementen, die ein Grundproblem der Satire darstellt, näher zu beleuchten.

Zu diesem Zweck wollen wir zunächst zwei *fabliau*-Versionen der Geschichte von der treulosen Witwe behandeln, die sich von der Version des Jacobus de Vitriaco deutlich unterscheiden: das anonyme *Cele qui se fist foutre sur la fosse de son mari* und *La Veuve* von Gautier le Leu.²²

Beginnen wir mit dem anonymen *fabliau*. Wie in der Gattung üblich wird der Geschichte ein kurzer Prolog vorangestellt. In diesem Fall umfaßt er nur drei Zeilen und beschäftigt sich mit dem Wahrheitsanspruch der Dichtung:

Tandis com volantez me vient
De fabliaus dire et il me tient,
Dirai en leu de fable un voir. (1-3)

Das "Wahre", das in der Geschichte vermittelt werden soll, tritt hier an die Stelle einer ursprünglichen Lust zum Fabulieren und soll diese, so suggeriert

²⁰Cf. BÉDIER, Joseph: *Les Fabliaux. Etudes de littérature populaire et d'histoire littéraire du moyen âge*. 3. Aufl. Paris: Champion 1911 (Bibliothèque de l'Ecole d'Hautes Etudes en Sciences philologiques et historiques 98), 319-25.

²¹Cf. z. B. SPENCER, Richard: "The treatment of women in the *Roman de la Rose*, the *Fabliaux* and the *Quinze joyes de mariage*." In: *Marche Romane* 28 (1978), der so weit geht zu behaupten: "The 'typical' *fabliau* takes the side of the female in revolt" (213); EICHMANN, Raymond: "The Anti-Feminism of the *Fabliaux*." In: *Authors and Philosophers*. Columbia: Univ. of South Carolina 1979 (French Literature Series 6) setzt die *fabliaux* zu der Theologie des Thomas von Aquin in Bezug und folgert daraus: "[...] neither Aquinas nor the *fabliaux* are as anti-feministic as they have been traditionally characterized" (31); GOLDBERG, Harriet: "Sexual Humor in Misogynist Medieval Exempla." In: MILLER, Beth (Hrsg.): *Women in Hispanic Literature. Icons and Fallen Idols*. Berkeley: Univ. of California Pr. 1983 argumentiert mit der inneren Logik der Geschichte, in der die Frauen meist als Siegerinnen hervorgehen: "these stories traditionally designated as antifeminist do not really reflect hostility toward women as much as a kind of amused disdain of their supposed victims" (83).

²²Verwendet wurden die Ausgaben LIVINGSTON, Charles H.: *Le jongleur Gautier le Leu. Etude sur les fabliaux*. Cambridge: Harvard Univ. Pr. 1951 (Harvard Studies in Romance Languages 24) und NOOMEN, Willem und Nico van den Boogaard (Hrsg.): *Nouveau recueil complet des fabliaux*. 10 Bde. Assen: Van Gorcum 1983-98, Nr. 20; III, 375-403.

der letzte Vers, ersetzen. Dennoch scheint auch das Erzählen jener wahren Geschichte noch immer unter dem Einfluß des mächtigen Triebes zu stehen, der, wie es im zweiten Vers heißt, den Sprecher “beherrscht”. Freude am Erzählen und Wahrheitsanspruch, Unterhaltungsfunktion und Autoritätsforderung werden also in diesem kurzen Prolog miteinander verflochten.

Betrachten wir nun die Unterschiede der *fabliau*-Geschichte gegenüber der Version von Jacobus de Vitriaco. Im Gegensatz zu der betont neutralen Erzählung im Exempel wird im *fabliau* die moralische These über die Wechselhaftigkeit der Frau bereits zu Beginn vorweggenommen. Schon bei der ersten Erwähnung der trauernden Witwe fällt der Erzähler ein vernichtendes Urteil über deren Ernsthaftigkeit:

Car fame est tantost atirree
 A plorer et a grant dol faire,
 Quant ele a un po de contraire:
 E tost a grant duel oblié. (10-13)

Hier wird bereits eine allgemeine Regel aufgestellt, die auf alle Frauen zutreffen soll, und die das konkrete Beispiel der Witwe miterklärt:²³ Frauen sind emotionale Wesen, deren Reaktionen den Umständen nicht angemessen sind und die daher nicht ernstgenommen werden müssen. Die ganze Geschichte dient als Beleg für dieses misogynen Urteil, das jedoch zunächst unabhängig davon vom Erzähler als These formuliert wird.

Nach der Schilderung der übertriebenen Trauer der Witwe tritt auch im *fabliau* ein männlicher Gegenpart auf. Anders als im Exempel handelt es sich nicht um einen einzelnen Soldaten, sondern um ein Paar von zwei Männern: einen Ritter mit seinem Knappen. Der Ritter nimmt in der Handlung im wesentlichen eine Zuschauerrolle ein; nur der Knappe, also der Vertreter der niedrigeren sozialen Schicht, tritt in direkten Kontakt zur Witwe. Dieser Kontakt wird wiederum nicht, wie bei Jacobus, durch eine Notlage motiviert, aus der die gewitzte Frau den Mann befreit, sondern durch eine Wette: Als der Ritter Mitleid mit der klagenden Frau äußert, wettet der Knappe, daß er sie trotz ihrer Trauer auf der Stelle dazu bringen könne, mit ihm zu schlafen. Diese Wette wird durch einen durchsichtigen sprachlichen Trick gewonnen: Der Knappe nimmt die Klage der Trauernden, sie möchte am liebsten tot sein, wörtlich und erzählt ihr, er habe seine Frau durch seine sexuelle Unersättlichkeit umgebracht. Sie fordert ihn daraufhin auf, dasselbe an ihr zu verrichten, angeblich aus dem Wunsch zu sterben. Eros gewinnt jedoch sogleich die Überhand über Thanatos: “‘Me cuides tu donc tuer d’aise,/Fet

²³Ogleich man sich fragen könnte, ob der Tod des Ehemannes als “kleine Widrigkeit” gelten sollte.

la dame, qui si me fous?’’²⁴ Die Geschichte schließt mit einem abermaligen Hinweis auf den raschen Sinneswandel der Protagonistin: “Ensi la dame se conforte,/Qui or demenoit si grant dol.” (106 s) Der anschließende Epilog greift noch einmal auf die generell misogynen Thesen zurück, die bereits zu Beginn aufgestellt worden sind:

Por ce tain je celui a fol
 Qui trop met en fame sa cure,
 Que trop est de foible nature:
 De noiant rit, de noiant plore;
 Fame aime et het en petit d’ore,
 Tost li est talens remüez.
 Qui fame croit s’est deceüz [...]. (108-114)

Damit ist das Ziel der Erzählung erreicht: Der Erzähler sieht seine misogynen Thesen durch das “wahre” Fallbeispiel der treulosen Witwe als bestätigt an. Vergleichen wir jedoch diese ‘Moral’ mit dem *Varium et mutabile semper femina*, das in dem Exempel des Jacobus de Vitriaco den Schlußsatz der Geschichte bildet, so ergeben sich trotz der Übereinstimmung des misogynen Inhalts entscheidende Unterschiede in der Funktion dieser Thesen. Bei Jacobus de Vitriaco bildet das Exempel den Abschluß einer längeren misogynen Passage, die dem *non a capite*-Aspekt des Rippe-Topos zugeordnet ist und die somit komplementär zu einer Männerkritik funktioniert, die dem Abschnitt vorangegangen ist. Die misogynen Passagen sind folglich als Frauenkritik an Frauen gerichtet und sollen bei diesen Selbsterkenntnis bewirken, wie Odo von Châteauroux es formuliert hat.²⁵ Im *fabliau* dagegen sind die misogynen Thesen an Männer gerichtet, deren erwartete Reaktion im Text durch eine Zuschauerfigur, den Ritter, abgebildet wird: “[...] ses sires [i.e. der Herr des Knappen] bien le vit,/Qui se pasmoit de ris enaise.” (106 s) Es handelt sich also um eine komische Geschichte für Männer, und die Komik beruht essentiell darauf, daß die Frau, die durch die Ausgangskonstellation der Handlung potentiell als tragische Figur erscheint, von einem männlichen komischen Held als solche nicht akzeptiert und durch einen Kunstgriff in sein eigenes, komisches Register hinübergezogen wird. Die semantischen Verschiebungen um den Begriff des Todes zeigen diese Entwicklung an: Von dem faktisch erlittenen Tod des Ehemannes über den Todeswunsch der Trauernden, der durch das zweideutige Tötungsangebot des Knappen erfüllt werden soll, bis hin zu

²⁴MS A, 108 s, NOOMEN 1983-98, III, 396. Die Lektüre aller abgedruckten diplomatischen Transkriptionen stimmt an dieser Stelle sinngemäß überein, bis auf MS B, das die Grundlage für den kritischen Text liefert. Dort fehlt leider der wichtige Begriff des *tuer* oder *ocirre d’aise*.

²⁵Cf. *supra*, 197.

dem 'vor Lust Vergehen' beim sexuellen Akt wird der Begriff nach und nach aller Tragik beraubt. Der Knappe ist dabei der aktive Part, während die Frau – anders als bei Jacobus de Vitriaco und auch im Gegensatz zu ihrer üblichen Rolle im *fabliau* – eher als naives Opfer des listigen Knappen dargestellt wird. Dessen erklärtes Ziel ist es, das Mitleid seines Herrn zu unterbinden, d.h. die Anerkennung der Situation als tragische durch eine Autoritätsfigur unmöglich zu machen. Der Übergang ins komische Register wird durch den Koitus auf dem Grab besiegelt, der an die Stelle des Heiratsversprechens im Exempel tritt. Dieses Bild ist aus zwei Gründen komisch: Zum einen veranschaulicht es die These, daß eine Frau in ihrem Leid, ihrer Trauer und ihren sonstigen Gefühlen nicht ernstgenommen werden muß, und entlastet damit die männlichen Adressaten von der emotionalen Anstrengung einer authentischen Reaktion. Zum anderen aber drückt es den Triumph der Sexualität und des Lebens über den Tod aus und kann damit als karnevaleske Komik im Sinne Bakhtins gelten.²⁶

Die Misogynie in dem *fabliau* *Cele qui se fist foutre sur la fosse de son mari* ist folglich nicht unmittelbar an eine ethische Norm gebunden. Zwar wiederholt die Pseudo-Moral des Epilogs vom Wortlaut her den Tadel weiblichen Lasters in der Predigt, er ist hier jedoch in keiner Weise an eine moralische Forderung geknüpft und dient vielmehr der moralischen Entlastung der Männergruppe von der gültigen ethischen Norm des Mitleids und der Menschlichkeit gegenüber Frauen. Der Wahrheitsanspruch, der zu Beginn des Textes formuliert worden ist, bezieht sich folglich nicht wie beim Exempel auf eine moralische Wahrheit, die vom Rezipienten erkannt und verwirklicht werden soll, sondern kann nur noch die realistische Erzählweise sowie die Stützung von Thesen und Stoff durch die Wahrheit traditioneller Autoritäten bedeuten. Kombiniert mit der Fabulierlust des *fabliau* wird daraus eine komisch-amoralische Geschichte, die das Frauenthema auf eine genuin literarische Weise erzählerisch umsetzt.

Kommen wir nun zu Gautier le Leus *La Veuve*. Gautiers Version der Geschichte von der treulosen Witwe weicht erheblich von den beiden bisher behandelten ab, da sie sich nicht auf die Erzählung über die übermäßige Trauer und den raschen Sinneswandel der Witwe beschränkt, sondern ebenso ausführlich die Wirren ihrer neuen Partnerschaft darstellt. Es sind also zwei Geschichten in einem *fabliau* verschmolzen worden. Die Witwe ist dabei die einzige aktiv handelnde Person und ihre z.T. ausgedehnten Monologe bilden den Kern der Erzählung.

²⁶BAKHTIN, Mikhail: *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard 1970 (Tel 70).

Der Text beginnt mit einer Art Prolog, der einen Ton und eine Thematik vorgibt, die in einem *fabliau* recht ungewöhnlich sind:

Seignor je vos vuel castoier
Tuit devons aler ostoier
En l'ost dont nus om ne retorne.
Savés comment on les atorne
Çaus qui en cele ost sont semons?
On les lieve sor deus limons,
Puis l'en porte on barbe sovine
Vers le mostier de grant ravine,
Et sa molliers le siut après. (1-9)

Sowohl die im ersten Vers verkündete Absicht der Ermahnung als auch das im folgenden ausgeführte Thema des *memento mori* weisen auf einen moraldidaktischen Text hin. Dies erweist sich jedoch rasch als falsche Fährte, denn mit Nennung der Frau, die dem Verstorbenen folgt, geht die Beschreibung von der allgemeinen Regel zum konkreten Fall und vom didaktischen ins komische Register über.

Zunächst werden die übertriebenen Klagen der Witwe ausgemalt, die darin gipfeln, daß sie den Rat, sich bald wieder zu verheiraten, empört ablehnt (10-116). Der Erzähler setzt dann einen Schnitt und beschreibt die Nöte des verstorbenen Ehemanns, der vor dem himmlischen Gericht den Beistand seiner Verwandten ersehnt und noch immer von fleischlichen Gelüsten geplagt wird (117-140). Seine Frau, auf die der Fokus danach wieder zurückschwenkt, ist indes schon wieder auf der Suche nach einem neuen Mann. Ihr schamloses Verhalten wird im Detail beschrieben: Sie kokettiert in der Öffentlichkeit (141-185), spekuliert nächtelang über geeignete Kandidaten, obwohl sie am Tage ihre Unabhängigkeit preist (186-200), versucht, ihre Kinder loszuwerden, weil diese einen Freier abschrecken könnten (208-222), sie tut, als wäre sie reich (223-32) und sucht systematisch alle Frauen auf, von denen sie weiß, daß sie nichts für sich behalten können, um ihnen von der sexuellen Unzulänglichkeit ihres früheren Mannes und ihrem angeblichen Reichtum zu erzählen und sie – gegen Geld – für die Vermittlung eines reichen und potenten Ersatzes einzuspannen (233-379).

Schließlich findet sie einen neuen Liebhaber, mit dessen sexueller Leistungsfähigkeit sie jedoch schon bald unzufrieden ist, was sie ihm nur allzu deutlich zu verstehen gibt (380-397). Das Streitgespräch zwischen den beiden Partnern ist in direkter Rede wiedergegeben: Ausgehend von den Vorwürfen der Witwe, die es als Mißachtung ihrer Person bezeichnet, wenn sich ihr Partner weigert, mit ihr zu schlafen, und ihm – im Gegensatz zu ihren früheren Aussagen – nun die Potenz ihres früheren Mannes vorhält (398-430), entwickelt sich rasch eine Auseinandersetzung mit steigender Aggressivität, in

der der Mann, der sich durch die sexuellen Ansprüche der Witwe überfordert fühlt, am Ende zu körperlicher Gewalt greift (431-517). Die offenbar ernsthaft verletzte Witwe muß sich für eine Weile in ihre Kammer zurückziehen, um ihre Wunden zu pflegen, und trauert wieder um so mehr um ihren verstorbenen Mann (518-34). Dies bedeutet jedoch nicht, daß sie den Gewalttäter in Zukunft miede: “Quant cele cosse est trespassee,/Puis revienent andoi ensanle” (544 s).

Dieser lapidare Schlußsatz läßt offen, ob die Beziehung sich in Zukunft ändert oder ob sich die geschilderten Szenen wiederholen. Der angeschlossene Kommentar des Erzählers spekuliert daher über die Bedingungen der Möglichkeit einer geglückten Partnerschaft im gegebenen Fall und im allgemeinen. Als erste Möglichkeit wird die unbeschränkte Dominanz des Mannes in Betracht gezogen. Sie kann jedoch nur unter der Bedingung realisiert werden, daß jener eine ebenfalls unbegrenzte sexuelle Potenz besitzt:

Se cil puet bien ferir des maus,
 [...]
 Dont est il sire et damoiseaus,
 [...]
 Car je vos di bien de recief:
 Pités de cul trait lent de cief. (547, 558, 561 s)

Die Männer, die den sexuellen Ansprüchen der Frauen nicht genügen können und die daher – wie im Beispiel der Witwe – Aggressionen ihnen gegenüber entwickeln, brauchen jedoch eine Alternative. Der Erzähler spielt zunächst darauf an, daß auch sie schließlich ein Interesse an einer lustvollen Sexualität haben. Um dies zu erreichen, verlangt er nun von den Männern, in allen Belangen nachzugeben und so eine absolute Dominanz der Frau zuzulassen:

Vos qui les dames despités,
 Sovigne vos de ces pités
 Que vos sentés a icele eure
 Qu’ele est desos et vos deseure.
 Qui cele dolcor vielt sentir,
 Bien doit s’amie consentir
 Grant partie de son voloir,
 Comment qu’il li doive doloir [...]. (563-70)

Beide Alternativen bieten jedoch keine echte Lösung: Setzt erstere eine nicht zu erfüllende Bedingung voraus, so führt letztere zu kaum akzeptablen Folgen, denn bei dem gegebenen Frauenbild kann die Aufforderung, der Frau alle Freiheiten zu erlauben, wohl nur bedeuten, daß man sie ihren übermäßigen Geschlechtstrieb auch mit anderen Männern befriedigen läßt, um ihn so

auf ein Maß zu reduzieren, das auch für den Mann lustvoll zu bewältigen ist. Da die dauernde Promiskuität der Frau wohl kaum als Partnerschaftsideal gelten kann, ist die Reflexion offensichtlich nicht als ethische Normaussage zu verstehen. Der Erzähler spielt vielmehr mit den zuvor entwickelten Geschlechterstereotypen und führt die Problematik der Sexualität in der Partnerschaft zwischen Mann und Frau, die im zweiten Teil dargestellt worden ist, gedanklich zuende. Dabei wird die Sexualitätsproblematik eng mit der Frage der Machtverhältnisse und der Rolle der beiden Partner in der Ehe verknüpft, wie dies auch bei der Diskussion des *debitum* in den Ehepredigten geschieht. Daß hier nun ausdrücklich nicht von einer Ehe die Rede ist, hebt den unregelmäßigen und anormalen Charakter der Beziehung hervor. Dennoch läßt sich die dargestellte Problematik mit den Begriffen der kirchlichen Ehe didaxe analysieren. Es zeigt sich dann, daß unser Text durch verselbständigte und neu kombinierte Sinnelemente aus dem Ehediskurs der Predigt konstituiert ist.

Die sexuelle Überforderung des Mannes durch eine übermäßig begehrliche Frau ergibt sich notwendig aus der Regel, daß der Partner immer das *debitum* leisten muß, wenn dies eingefordert wird, sofern man diese Regel mit den misogynen Stereotypen von der wollüstigen Frau verknüpft, die ebenfalls in der Predigt zu finden sind. Diese beiden Aspekte sind jedoch in den Ehepredigten, die wir analysiert haben, systematisch voneinander getrennt: Ist, wie in *Ad coniugatos* I von Jacobus de Vitriaco, der Rippe-Topos zugrundegelegt, so gehört die Diskussion des *debitum* zum *non ancilla*-Aspekt, also in den Kontext, der die Gleichwertigkeit der Frau betont und eher Männer kritisiert, während die misogynen Klischees unter dem *non domina*-Aspekt zu finden sind, der ausschließlich Frauen kritisiert.

Gautier le Leu setzt nun die misogynen Klischees als Wesensaussagen absolut und stellt unter dieser Voraussetzung die Frage des *debitum* neu. Da nunmehr ausgeschlossen ist, daß eine Frau sich willentlich ändern und ethisch verantwortlich handeln kann, werden nur dem Mann Handlungsalternativen vorgeschlagen, die jedoch zu absurden Ergebnissen führen müssen: Sowohl der unbegrenzt potente Mann als auch der willenlose Sklave sind Karikaturen des guten Ehemannes, wie er von den Predigern gefordert wird.

La Veuve läßt sich also als Parodie einer Ehepredigt lesen. Nachdem der Prolog bereits einen Bezug zum moraldidaktischen Diskurs hergestellt hat, folgt die exemplarartige Geschichte der Witwe, die mit den misogynen Stereotypen der frauenkritischen Teile arbeitet und diese gegen die Konvention der Predigt mit der *debitum*-Thematik verbindet. Aus diesem Exempel wird sodann eine allgemeine Beziehungslehre abgeleitet, was ebenfalls eine Umkehrung der logischen Verknüpfung in der Predigt darstellt, in der die verschiedenen Exempel nur Belege und Illustrationen für eine unabhängig

davon entwickelte Doktrin bilden. Die subtile Dialektik von Gleichheit und Unterordnung der Frau sowie Rücksichtspflicht und Führungsanspruch des Mannes im Beziehungsmodell der Ehepredigt wird dabei in scharfe Oppositionen aufgelöst: Nur noch die absolute Herrschaft des Mannes oder der Frau sollen eine stabile Beziehung ermöglichen. Beide Modelle sind jedoch aufgrund ihrer Bedingungen bzw. Folgen absurd, so daß die Parodie ihren spielerischen Charakter behält und nicht in eine neue Normaussage mündet.

Die beiden *fabliaux* *Cele qui se fist foutre sur la fosse de son mari* und *La Veuve* zeigen damit zwei Möglichkeiten der Lösung misogynen Stereotypen von der Bindung an eine ethische Norm im komischen bzw. parodistischen Modus.²⁷ Zum Abschluß der Untersuchung soll nun ein *fabliau* behandelt werden, das jene Bindung beibehält und sie in eine symbolische Aggression gegen die Frau umsetzt: *La dame escoillee*.²⁸

Thema von *La dame escoillee* ist die Problematik der widerspenstigen Ehefrau, wie sie auch in Exempel Nr. 227 der *Sermones vulgares* entwickelt wird. Dies schließt eine Diskussion der Machtverhältnisse in der Ehe ein, die, wie wir gesehen haben, in *La Veuve* das zentrale Problem bilden. Bereits im Prolog wird die Verbindung deutlich gemacht:

Seignor, qui les femes avez
 Et qui sor vos trop les levez,
 Ques faites sor vos signorir,
 Vos ne faites que vos honir!
 Oez une essenple petite
 Qui por vos est issi escrite:
 Bien i poez pranre essanplaire
 Que vos ne devez mie faire
 Du tot le bon a voz molliers,
 Que mains ne vos en tignent chiers.
 Les foles devez chastoier,
 Et si les faites ensaignier
 Que n'en doivent enorguillir
 Vers lor seignor, ne seignorir,
 Mais chier tenir et bien amer,
 Et obeïr et onorer:
 S'eles ne font, ce est lor honte. (1-16)

Zunächst wird hier eine allgemeine These aufgestellt, die den traditionellen Rollenzuweisungen zwischen den Ehepartnern entspricht: Der Mann hat das

²⁷Die Beziehung zwischen den angeführten Exempeln und den *fabliaux* soll dabei nicht als eine zwischen Quelle und Bearbeitung aufgefaßt werden, sondern ist als intertextuelle Beziehung zu sehen, die unabhängig von bestimmten Rezeptionsvorgängen existiert.

²⁸NOOMEN 1983-98, VIII, 110-125.

Anrecht auf die *seigneurie*. Zugleich wird ihm allerdings die Pflicht zugewiesen, für die Einhaltung dieser Rollen zu sorgen: Sollte sich die Frau nicht in ihre Rolle fügen, die darin besteht, ihrem Mann Liebe und v. a. Gehorsam entgegenzubringen, so muß sie für diese "folie" gezüchtigt werden, bis sie sich bessert.²⁹ Für diese Doktrin wird die folgende Geschichte als Beispiel ("es-sample") angekündigt, wobei der Modus der Erzählung noch einmal gesondert reflektiert wird: "Qu'an dirai? Ce poez savoir:/N'est si mal gas comme le voir!" (23 s) Es soll sich also im folgenden um eine "wahre" Geschichte handeln, die allerdings den Anschein eines schlechten Scherzes hat, also nicht unbedingt wahrscheinlich – und auch nicht unbedingt komisch – ist.

Die Geschichte beginnt mit der Beschreibung der Ehe eines Ritters, in der die Frau die *seigneurie* übernommen hat, weil ihr Mann es aus allzu großer Liebe zugelassen hat. Sie ignoriert nicht nur seine Befehle, sondern sorgt auch stets dafür, daß das Gegenteil dessen geschieht, was er angeordnet hat (25-36). Das Paar hat eine Tochter von großer Schönheit, in die sich aufgrund ihres Rufes ein junger Graf verliebt. Der Zufall will es, daß er eines Tages bei der Jagd in ein Unwetter gerät und im Haus des Ritters Zuflucht sucht (37-88). Um ihm Gastrecht und ehrenvolle Bewirtung zukommen zu lassen, muß der Ritter zu einer List greifen: Er behandelt den Grafen vor seiner Frau abweisend und unhöflich, um sie dazu zu bringen, sich um so beflissener um ihn zu bemühen. Auf die gleiche Art und Weise sorgt er dafür, daß die Tochter dem Grafen vorgestellt wird und daß dieser, der sofort in Liebe entbrennt, sie heiraten kann (89-203). Bevor das gerade verheiratete Paar am nächsten Tag aufbricht, erhält die junge Frau von ihrer Mutter den Rat, in ihrer Ehe ebenfalls nach der *seigneurie* zu streben. Der Graf, der dies bereits befürchtet, versucht, sie davon abzuhalten, indem er noch auf der Reise zur Abschreckung zwei Windhunde und ein Reitpferd, die einem (absurden) Befehl nicht Folge geleistet haben, auf der Stelle tötet (204-76). Dennoch bringt die junge Frau bereits bei den Vorbereitungen zu den Hochzeitsfeierlichkeiten den Koch dazu, auf ihren Befehl hin von den Anordnungen seines Herrn abzuweichen. Beide werden hart dafür bestraft: Der Koch wird verstümmelt und verbannt, und die Frau wird von ihrem Mann halbtot geschlagen (277-374). An dieser Stelle kehrt die Erzählung zu der Mutter zurück, auf deren schlechtes Vorbild diese Zwischenfälle zurückzuführen sind. Sie möchte ihre Tochter besuchen und reist auf eigene Faust zum Grafen, mit ihrem Mann im Gefolge. Der Graf verhält sich ihr gegenüber abweisend,

²⁹Dies stimmt mit den Aussagen der Ehepredigt überein, cf. z. B. Jacobus de Vitriaco: "[...] vir caput est mulieris ad regendum, corrigendum, si excedat, et cohercendum, ne in precipitum eat" ("der Mann ist das Haupt der Frau, um sie zu leiten, zu korrigieren, wenn sie fehlgeht, und um sie zu zügeln, damit sie nicht ins Verderben stürzt"; *Ad coniugatos* I, Paris, B.N. lat. 17509, 136vb-137ra).

wogegen er ihrem Mann alle Ehren angedeihen läßt (375-426). Am nächsten Tag sorgt der Graf dafür, daß er mit den beiden Frauen und einigen wenigen Dienern im Schloß allein bleibt und bereitet eine List vor, die die ältere Frau dazu bringen soll, ihre Widerspenstigkeit aufzugeben. Er macht sie glauben, dieser Charakterzug sei darauf zurückzuführen, daß sie versteckte Hoden im Innern ihres Körpers habe und 'entfernt' diese in einer blutigen Operation (427-87). Unter der Drohung, auch noch die Wurzeln jenes Übels ausbrennen zu wollen, wenn sie noch die geringste Regung des alten Stolzes empfinde, schwört die Frau nun ihrem Mann ewigen Gehorsam, ebenso wie ihre Tochter, die die gleiche Behandlung befürchtet (488-556). Das Vorgehen des Grafen wird anschließend vom Erzähler als beispielhaft dargestellt:

Benoit soit il, et cil si soient
 Qui lor males femes chastoient;
 Honi soient, et il si ierent,
 Cil qui lor feme tel dangierent.
 Les bones devez mout amer,
 Et chier tenir et hennorer,
 Et il otroit mal et contraire
 A ramposneuse de put aire.
 Teus est de cest fabel la some:
 Dahet feme qui despit home! (565-74)

Wie in den Ehepredigten erkennt man hier die Tendenz, dem Beispiel der bösen Frau, die gezüchtigt werden muß, die gute Frau, die Liebe und Achtung verdient, gegenüberzustellen. Sollte in den Ehepredigten durch diese Gegenüberstellung von Ideal und beispielhafter Untugend der einzelne zur Erkenntnis dieser ethischen Prinzipien gebracht und dazu angehalten werden, verantwortlich zu handeln und sich letztlich zum Guten zu entscheiden, so setzt das *fabliau* voraus, daß insbesondere die schlechte Frau aus sich selbst heraus nicht zu Selbsterkenntnis und Umkehr fähig ist. Dies zeigt sich zunächst darin, daß sowohl im Prolog als auch im Epilog nur Männer angesprochen und dazu aufgefordert werden, aus der vorgebrachten Beispielgeschichte zu lernen. Innerhalb der Geschichte spiegelt sich die Unbelehrbarkeit der Frau in der Gestalt der jungen Gräfin, die aus dem Beispiel der Bestrafung von Hunden und Pferd keine Lehre für ihr eigenes Verhalten zieht. Als einzige Möglichkeit, eine schlechte Frau zu einer guten Frau zu machen, bleibt damit männliche Gewalt. Dabei scheint eine gewöhnliche Tracht Prügel, selbst wenn sie das Opfer halbtot zurückläßt, schon nicht mehr zu genügen, denn die Frau des Grafen verspürt nach dieser Strafe noch immer eine starke Neigung zu ih-

rer lasterhaften Mutter, auch wenn sie dies nicht mehr offen zu zeigen wagt.³⁰ Die endgültige Lösung wird in der Geschichte erst durch die äußerst brutale und mit sadistischen Zügen versehene Operation der Frau erreicht, bei der ihr mit einem Rasiermesser tiefe Schnitte in beide Gesäßhälften beigebracht werden, aus denen ihre angeblichen Hoden mit den Händen herausgerissen werden.

Die Metaphorik dieser obszönen Operation ist in zweierlei Hinsicht aufschlußreich. Zum einen verbildlicht die Kastration, die an der schlechten Frau vorgenommen wird, die Geschlechterkategorien, die der Geschichte zugrundeliegen: Eine (biologische) Frau ist nur dann wirklich eine (gesellschaftlich akzeptierte) Frau, wenn sie die als natürlich dargestellte Rollenverteilung in der Partnerschaft mit einem Mann annimmt und sich unterordnet. Tut sie dies nicht, so usurpiert sie die Rolle und damit die Natur des Mannes, was in der Metapher der biologischen Männlichkeit ausgedrückt wird.³¹ Zum anderen impliziert die Operation einen realen, nicht-metaphorischen Schmerz, der die moralische Kastration, d.h. die Wiederherstellung der 'natürlichen' Rollenverteilung und damit die Heilung von einem als krankhaft betrachteten Zustand bewirkt. Durch diese heilsame Wirkung wird umgekehrt der Schmerz, der dem Opfer von einer normsetzenden Autorität zugefügt worden ist, gerechtfertigt, ganz so wie es in der traditionellen Apologie der Satire mit Hilfe der Arztmetapher geschieht:³² So wie die aggressive und verletzende Frauensatire akzeptiert werden kann, wenn sie Erfolg hat, also zur Besserung der Rezipientinnen führt, so gibt in der Geschichte die erfolgreiche Unterwerfung der widerspenstigen Ehefrau dem Grafen in seinem brutalen Vorgehen recht. Die Operation des Grafen stellt also eine narrative Realisierung der Arztmetapher dar, die Aggressivität und Normbindung der Satire in einer Apologie vereint.

In der Tat funktioniert die Geschichte insgesamt wie eine solche Satire, so daß der Eingriff des Grafen aus dieser Perspektive als *mise en abyme* betrachtet werden kann: Die Züchtigung der schlechten Frauen, die in Prolog und Epilog als gewünschte Wirkung des *fabliau* angegeben wird, soll die Ehen der männlichen Adressaten 'heilen', und der Schmerz der Operation

³⁰Cf. die Beschreibung ihres Verhaltens beim Besuch der Mutter: "La contesse issi de la chambre,/Qui vers sa mere ot le cuer tendre/Et nequedent le conte crient/Por le baston dont li sovient." (401-4)

³¹Daß die Problematik allein in der Rollenverteilung zwischen Mann und Frau und nicht etwa in dem Laster des Hochmuts, das der Frau des Ritters zugeschrieben wird, an sich liegt, läßt sich aus der Bemerkung des Grafen schließen, der ihr vorwirft: "vos avez de *notre orgueil*" (468; Hervorhebung von der Verf., A.K.). Jener Hochmut ist also bei Männern durchaus akzeptabel, bei Frauen dagegen unnatürlich.

³²Cf. *supra*, 17.

kann mit der einschneidenden Wirkung der obszönen Gewaltdarstellung in der Geschichte verglichen werden. Sei es Abstoßung, Erregung oder Furcht, die drastischen Mittel des *fabliau* sorgen für eine unmittelbare Affizierung des Rezipienten, der er sich kaum entziehen kann. Die Geschichte übt so reale Macht über ihn aus und erfüllt damit eines der Hauptziele der Satire.³³

Liest man das *fabliau* in dieser Art als erzählerische Umsetzung der Arztmetapher der misogynen Satire, so lassen sich auch die verschiedenen Arten der Züchtigung, die in der Geschichte dargestellt werden, als Reflexion über eine angemessene Moraldidaxe für Frauen deuten. Mißt man diese an ihrer Effizienz, so stellt man fest, daß das gleichnishafte Exempel von Hund und Pferd wirkungslos bleibt, die Prügelstrafe als schmerzhaftes Züchtigung eines bestimmten Vergehens dagegen bereits eine Verhaltensänderung bewirkt. Die definitive Umkehr wird allerdings erst mit dem brutalen Eingriff in die entartete Natur der Frau erreicht. In poetologische Termini umgesetzt bedeutet dies, daß allein die generelle, aggressive Frauensatire einen definitiven Erfolg verspricht, während die Satire konkreter Laster nur in einzelnen Fällen wirksam werden kann und die nicht unmittelbar aggressiven Formen von Gleichnis und Exempel in der Regel nichts bewirken. Mit einer solchen These wird das *fabliau La dame escoillee* zum Paradigma einer aggressiv-misogynen narrativen Satire.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß in den verschiedenen Modellen der Narrativisierung des Frauendiskurses, die wir in diesem Kapitel untersucht haben, literarische Mittel wie Komik und Parodie zu einer Ambivalenz führen, die die Normaussage unterminiert. In den Predigten wird diese Tendenz in der Regel durch eine explizite Restitution der Norm im unmittelbaren Kontext des Exempels begrenzt. Sie bleibt jedoch erkennbar und wird z. B. in *La Veuve* von Gautier le Leu zu einem kunstvollen Spiel mit Normdiskursen ausgebaut. Literarische Mittel wie die Darstellung von Obszönität und Gewalt können allerdings auch unmittelbar in den Dienst einer wirkungsorientierten Poetik gestellt werden: So übt die drastische Darstellungsweise von *La dame escoillee* reale Macht über den Rezipienten aus und verwirklicht

³³Cf. die Auffassung von H. R. Jauß, daß Obszönität als solche einen "intendierten Zwang zur Aufhebung der ästhetischen Distanz" darstelle und folglich eine unmittelbare emotionale Reaktion herausfordere, wenn sie überhaupt als Obszönität wahrgenommen wird (Diskussion zu STEMPEL, Wolf-Dieter: "Mittelalterliche Obszönität als literarästhetisches Problem." In: JAUSS, Hans Robert (Hrsg.): *Die nicht mehr schönen Künste*. München: Fink 1968 (Poetik und Hermeneutik 3), 613). Jauß nimmt allerdings an, daß Obszönität in diesem Sinne in der mittelalterlichen Literatur selten sei und sie meist als distanzbewirkender Tabubruch verwendet werde. In *La dame escoillee* wird jedoch die obszöne und gewalttätige Handlung von der normsetzenden Identifikationsfigur durchgeführt und stellt daher keinen Tabubruch dar.

damit ein Ideal der ethischen Satire. Insgesamt lassen sich also bei den narrativen Formen Tendenzen zur Lösung der Misogynie von einem Normdiskurs ebenso beobachten wie solche zu seiner Restituierung.

Wir kommen nun zu den nicht-narrativen Kurzformen der altfranzösischen Dichtung, den sogenannten *dits*, die z.T. mit ähnlichen Mitteln arbeiten, bei denen jedoch die Tendenz zur rhetorisch-spielerischen, normfreien Ausgestaltung des Frauendiskurses noch stärker ausgeprägt ist.

6.2 Normbindung vs. rhetorische Dynamik: Misogyne *dits*

Unter dem Begriff *dit*, der im Mittelalter nicht als systematischer Gattungsbegriff verwendet wird, bezeichnet man i. a. kürzere Dichtungen, die (im Unterschied zu lyrischen Formen) nicht zum sanglichen Vortrag bestimmt sind und (im Unterschied zu *fabliaux*, *contes* u. ä.) keine fiktive Handlung besitzen.³⁴ Das *dit* dient der Selbstdarstellung eines Sprecher-Ich und seiner ethischen Ansichten und Thesen. Der Sprecher ist dabei in der Regel als Kleiner gekennzeichnet, der sich in einer mit Mündlichkeitssignalen versehenen Kommunikationssituation belehrend an ein Publikum wendet.³⁵ Aus diesem Grund ist das *dit* häufig als didaktisch-satirische Gattung bezeichnet worden, wobei es thematisch und formal nicht weiter festzulegen ist und vom Pamphlet zu aktuellen zeitgeschichtlichen Problemen bis zum rhetorischen Übungsstück die ganze Bandbreite dieses dehnbaren Begriffs umfaßt.³⁶

Die misogynen *dits*, die schon von A. Wulff als zentraler Teil der frauenfeindlichen Dichtungen in der altfranzösischen Literatur betrachtet wurden,³⁷ lassen sich inhaltlich in zwei Großgruppen unterteilen: Zum einen gibt es *dits*, die einen spezifischen Aspekt des Verhaltens von Frauen kritisieren, und zum anderen solche, die das Geschlecht als solches verurteilen. Die Funktion der Texte, die sich auf einen bestimmten Aspekt weiblichen Verhaltens beschränken, ist relativ leicht zu bestimmen: Sie gehören einer größeren Gruppe von *dits* gegen bestimmte Sünden (v. a. *superbia* und *luxuria*) an, die in der Regel an beide Geschlechter gerichtet sind und sehr eindeutig eine bestimmte

³⁴Cf. CERQUIGLINI, Jacqueline: "Le Dit." In: JAUSS, Hans-Robert und Erich Köhler (Hrsg.): *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters*. Bd. 8,1: La littérature française aux XIV^e et XV^e siècles. Heidelberg: Winter 1988, 87 und BERMEJO, Esperanza: "Pour un catalogue des 'Dits' français du XIII^e siècle." In: *Queste* 1 (1984), 63.

³⁵Cf. Cerquiglini, *ibid.* Fiero et al. bemerken zudem, daß *dits* für und gegen Frauen in mindestens einem Manuskript zusammen mit Predigten überliefert sind und schließen daraus, daß die Dichtungen Material für die Predigt geliefert haben könnten (FIERO, Gloria K., Wendy Pfeffer und Mathé Allain (Hrsg.): *Three Medieval Views of Women. La Contenance des Fames, Le Bien des Fames, Le Blasme des Fames*. New Haven/London: Yale Univ. Pr. 1989, 29).

³⁶Bermejo spricht von einem "genre qui se meut entre les domaines de l'essai, de la description ou du pamphlet à l'usage des clercs écoliers." (BERMEJO 1984, 62) Einige der *revues d'Estats*, die wir in Kapitel 5.1 untersucht haben, fallen ebenfalls unter diese Definition (z. B. die Werke von Rutebeuf und Jean de Condé).

³⁷"Während in der mittellateinischen Literatur die bedeutendsten Denkmäler des Misogynismus einen Bestandteil der großen moralasketischen Lehrgedichte bilden, ruht in der französischen Dichtung die Hauptbedeutung mehr auf den selbständigen Werken. Meist handelt es sich hier um die kurzen, größtenteils anonymen *dits* [...]" (WULFF 1914, 102)

ethische Norm vertreten.³⁸ Die generell misogynen *dits* sind dagegen in ihrer Funktion und ihrem Charakter schwieriger zu beschreiben. Für sie gibt es kein Pendant, das auf das männliche Geschlecht bezogen wäre, und es haftet ihnen der Ruf an, unstrukturierte Übungsstücke mit geringem literarischen Wert dazustellen.³⁹ Andererseits weist die neuere Forschung verstärkt darauf hin, daß sich hinter rhetorischer Formelhaftigkeit auch das hochkodifizierte Spiel einer geistigen Elite verbergen kann. So urteilt A. Blamires: “There can be little doubt that the intelligentsia did regard the rhetorical formulae of misogyny as a game, or at least that they considered misogyny a suitable arena in which to show off their literary paces.”⁴⁰ Worin liegt nun genau die literarische und rhetorische Kunst dieser Dichtungen und was konnte ihren Reiz für eine mittelalterliche Intelligentsia ausmachen? Wie verhält sich darüber hinaus diese Literarizität zur Normaussage in einem misogynen Text? Diese Fragen sollen im folgenden aus einer vergleichenden Analyse der vorliegenden Textzeugnisse beantwortet werden.

Als Musterbeispiel für ein reines rhetorisches Kunststück, das nahezu frei von argumentativen Anteilen ist, gilt das anonyme *dit Le Blasme des fames*.⁴¹ Es ist in acht bekannten Manuskripten überliefert und wird auf das

³⁸Gegen *superbia* und *luxuria* bei Frauen richten sich z. B. *Des cornetes* [GRLMA 7048] (ed. JUBINAL, Achille: *Jongleurs et trouvères, ou choix de saluts, épîtres, rêveries et autres pièces légères des XIIIe et XIVe siècles*. Repr. der Ausg. Paris 1835. Genève: Slatkine 1977, 87 ss) und *Le dit de cointise* [GRLMA 2672] (ed. HENRY, Albert: “Le Dit de cointise.” In: *Revue des langues romanes* 68 (1937), 184-93). Neben *superbia* und *luxuria* wird besonders häufig *avaritia* und die Untugend der *medisance* kritisiert; cf. z. B. Baudouin de Condé, *Le conte du dragon* [GRLMA 2736] und *Le conte d’envie* [GRLMA 2736]; *Dit des mesdisans* [GRLMA 2684]; Hue Archevesque, *Le dit de la puissance d’amour* [GRLMA 4084]; Perrin de la Tour, *Du mesdisant* [GRLMA 2696]; Camus d’Arras, « Li Camus, qui est nés d’Arras » [GRLMA 6316]; *De Dan Denier* [GRLMA 4028]; Hue Archevesque, *Le dit de la mort de Largesse* [GRLMA 4080]; Jean de Choisi, *Dit d’avoir et de savoir* [GRLMA 4110] und Rutebeuf, *La paix de Rutebeuf* [GRLMA 6284].

³⁹Cf. WULFF 1914, 102: “Der literarische wert vieler dieser dichtungen ist, wie man sich denken kann, äußerst gering”; ähnlich BLAMIRES 1992, 9: “One verdict has been that misogynistic treatises are extremely loosely structured [...]. On the whole this is not an unjust criticism.”

⁴⁰BLAMIRES 1992, 12. Auch Fiero et al. verweisen auf eine “variety of rhetorical devices” als Besonderheit der von ihnen edierten *dits* (FIERO 1989, 19). Besonders treffend ist die Beschreibung von J. Cerquiglini: “Le dit est l’art de la division et de la digression ordonnée” (CERQUIGLINI 1988, 88) und “Les auteurs médiévaux ont donc appelé *dits* des textes dont le principe de composition est un principe extérieur, maintenu comme tel.” (CERQUIGLINI 1988, 90)

⁴¹GRLMA [7016]. Alle folgenden Zitate sind der Ausgabe FIERO 1989, 120-42 entnommen. Zusätzlich wurden folgende Ausgaben herangezogen: KENNEDY, Thomas C.: *Anglo-Norman Poems about Love, Women, and Sex from British Museum MS Harley 2253*. Doktorarbeit, Columbia Univ., 1973, 103 ss; JUBINAL 1977, 79 ss; JUBINAL 1975, 330-3;

letzte Viertel des 13. Jahrhunderts datiert. Die 149 Verse des kritischen Textes sind in fortlaufenden Paarreimen verfaßt und gliedern sich, den Lehren der traditionellen Rhetorik entsprechend, in *exordium*, *narratio*, *argumentatio* und *peroratio*.⁴² Nach einer kurzen Publikumsapostrophe (1-2) wird die zentrale These, daß Frauen zu fürchten sind, kurz dargestellt (3-12). Es schließt sich die *narratio* der Sündenfallgeschichte als biblische Grundlage für die misogynen These an (13-32), und mit der Bemerkung, seit jener Zeit habe die Bosheit der Frauen noch zugenommen (33-36), wird zur detaillierten *argumentatio* übergeleitet (37-120). Diese beschränkt sich allerdings auf eine reine Diatribe ohne argumentativen Gehalt und ist daher ganz auf die kunstvolle rhetorische Gestaltung der traditionellen misogynen Topoi ausgerichtet.

Das dominante Prinzip der *amplificatio* bildet dabei die Anapher mit dem Wort "femme". Sie wird in ein- oder zweizeiligem Wechsel verwendet und mit anderen rhetorischen Figuren wie Antithese und Vergleich kombiniert. Um einen Eindruck von der rhetorischen Kunst des *dit* zu geben, wollen wir den Anfang der Diatribe in *Le Blasme des fames* näher analysieren.

Zu Beginn werden die beiden grundlegenden Varianten der Anapher, die ein- und zweizeilige Verwendung, vorgestellt:

Femme ad descorde en sun corage
 Pur corrompir son mariage;
 Femme est achesun de tuz maus,
 Femme engendre les ires morteus. (37-40)

Die folgende Passage bis Vers 56 ist in Distichen gegliedert, die mit der Anapher eingeleitet und durch den Reim verbunden werden. Sie bilden auch eine syntaktische Einheit, wobei der erste Vers in der Regel eine abgeschlossene Sinneinheit bildet und durch den zweiten parataktisch erweitert wird. Als Variationsprinzip funktioniert v. a. die Gedankenfigur der Antithese, die mit verschiedenen syntaktischen Figuren kombiniert wird. Zunächst erstreckt sie sich über ein ganzes Distichon, wobei die antithetischen Termini in Epiphrase stehen:

Femme fet descuerer les amis,
 De deuz freres fet enemis;
 Femme depart les fiz del pere,
 A lui se treit, tout lui sa mere.⁴³

HEYSE, Paul: *Romanische Inedita auf italiänischen [sic] Bibliotheken*. Berlin: Hertz 1856, 63-71.

⁴²Bermejo sieht dies als typisches Merkmal des *dit* im allgemeinen, cf. BERMEJO 1984, 55 ss.

⁴³41-44; Hervorhebungen hier und in den folgenden Zitaten aus *Le Blasme des Fames* von der Verf., AK.

In den beiden folgenden Versen tritt zu dem antithetischen Begriffspaar in Epipherstellung eines in vorgezogener Stellung hinzu:

Femme fet *bien* par *coverture*
Maudehé ait sa demaine *nature* [...]. (45 s)

Danach wird die regelmäßige syntaktische Konstruktion des Distichons durch ein *enjambement* durchbrochen, das die Formulierung der These in den zweiten Vers des Reimpaars verlagert:

Femme par sa douce parole⁴⁴
 Atret li home e puis l'afole [...]. (47 s)

Die Antithese im zweiten Vers, die durch den Faktor Zeit organisiert ist (*zunächst*: "atret" – *danach*: "afole"), ist nun chiasmisch konstruiert (V – dir. O / dir. O – V), was durch die Alliteration der beiden Verben noch hervorgehoben wird. Das nächste Distichon kehrt wieder zur Grundfigur der Antithese über zwei Zeilen zurück:

Femme est dehors religieuse,
 Dedanz poignaunt e venimose [...]. (49 s)

Schließlich werden Antithese und Chiasmus in höchstmöglichem Maße verdichtet, indem in beiden Versen des Distichons eine Antithese formuliert wird, die jeweils einen positiven und einen negativen Terminus in chiasmischer Anordnung enthält:

Femme *afole* le plus **savaunt**,
 Del plus **riche** fet *pain queraunt*⁴⁵ [...]. (51 s)

In den vier folgenden Versen, die semantisch durch die Verwendung von Kriegsmetaphorik verbunden werden, wird die antithetische Grundform durch diejenige der Reihung ersetzt:

Femme engendre bataille e guere,
 Exile gent de gaste tere
 Femme ard chasteus e prent citez,
 Enfudre tours e fermetez. (47-56)

⁴⁴Das von den Herausgebern an dieser Stelle gesetzte Komma ist offensichtlich fehl am Platz, widerspricht der Syntax und zerstört das Enjambement. Kennedy setzt an entsprechender Stelle kein Komma (cf. KENNEDY 1973, 105); Heyse folgt einem anderen Manuskript, bei dem die Syntax des Verses wie die der umgebenden Verse, die mit "Femme" beginnen, einen abgeschlossenen Satz bildet (cf. HEYSE 1856, 66).

⁴⁵Die jeweils entsprechenden Termini sind durch gleiche Schriftarten hervorgehoben.

Die beiden Distichen sind in einer einfachen, regelmäßigen Syntax (S – V – O//V – O) parallel konstruiert, wobei durch (mehr oder minder) synonymische Dopplungen (“bataille e guere”, “tours e fermetez”) und parataktische Reihung (“ard chasteus e prent citez”) ein starker Zweierhythmus entsteht, der im Gegensatz zu den vorangegangenen Antithesen nun eine Akkumulation der Vorwürfe an die Frauen ausdrückt. Inhaltlich verlieren diese Vorwürfe jeglichen realistischen Charakter und lassen sich nur mehr als hyperbolische Bilder oder aber als verkürzte Anspielungen auf wohlbekannte Beispiele aus der einschlägigen Literatur verstehen. So könnte z. B. “Femme engendre bataille e guere” den Eingeweihten an Helena als traditionelle Figur negativer Frauenkataloge erinnern.⁴⁶ Die Inhalte dieser Tradition werden jedoch nicht in eine Argumentation eingebaut, sondern in der dargestellten Weise in einem rhetorischen Spiel verarbeitet.

Dies wird auch deutlich in einer Liste von Tiervergleichen (69-88), die nicht in allen Manuskripten enthalten ist und an eine Materialsammlung für Prediger erinnert.⁴⁷ In Versen wie “Femme est aigne pur primes tondre,/Femme est serpent par greffment poindre” (69 s) ist der Aussagewert sekundär, allein die Möglichkeiten der sprachlichen Formulierung stehen hier im Vordergrund. Den Tiervergleichen wird noch eine kürzere Liste anderer Vergleiche hinzugefügt (89-96), und die Diatribe endet mit einer Reihe allgemeiner Vorwürfe, die der zu Beginn analysierten Passage ähnelt.

Die *peroratio* (121-144) formuliert die Lehre, die ein männliches Publikum aus diesen Ausführungen ziehen soll: Man soll sich vor den Frauen hüten und sie fliehen.⁴⁸ Den Schlußpunkt der Ausführungen bildet jedoch eine überraschende Wendung, mit der der Sprecher sich selbst und sein Werk in ein ironisches Licht setzt. Nach der Anhäufung von Schmähungen gegen Frauen behauptet er nun:

Aitant cum eles sunt en ire,
Jeo ne ose de eus si bien non dire. (143 s)

Diese augenzwinkernde Selbstdarstellung des Sprechers als Feigling, der einer offenen Auseinandersetzung mit dem Objekt seiner Kritik gern aus dem Weg geht, zeigt, daß trotz der Gemeinsamkeiten des rhetorischen Materials von *dit*

⁴⁶Cf. *Adversus Jovinianum* 48: “propter unius mulierculae raptum, Europa atque Asia decennali bello configunt”, ähnlich bei Marbod von Rennes, *Liber decem capitulorum*, III, 40-44 (MARBODUS REDONENSIS: *Liber decem capitulorum*. Hrsg. Rosario Leotta. Rom: Herder 1984, 104).

⁴⁷Cf. die Liste von Vergleichen zwischen Tieren und menschlichen Sünden, die bei Jacobus de Vitriaco überliefert ist (*supra*, 167, Anm. 241).

⁴⁸“Ceo dist l'em de femmes foles:/‘Gardum nous de lur escolles.’/Ore vous ai dit de lur vies,/Fuoums de lur cumpaignies.” (123-26)

und Predigt die beiden Textsorten ein gänzlich verschiedenes Funktionsprofil aufweisen: Während in der Predigt die rhetorischen Topoi gerade durch eine autoritative Sprecherfigur an eine ethische Norm gebunden werden, ist es im spielerischen *dit* möglich, die Autorität des Sprechers für eine gute Pointe zu opfern.

Dem altfranzösischen Text ist in Manuskript Cambridge, Univ. Library, Gg I,1 ein lateinischer Hexameter angefügt, der auch in vielen anderen Manuskripten zu finden ist und für ein lateinisch gebildetes Publikum Sprichwortqualität aufweisen mußte.⁴⁹ Dies spricht für eine klerikale Rezeption des *dit*, möglicherweise im Kreis der Personen, die das gleiche Material auch zur Komposition ernsthafter Predigten verwendeten, es nun aber einmal in spielerischer Weise zu unterhaltenden Zwecken einsetzten. Dadurch, daß das Bemühen um die Gestaltung der sprachlichen Form deutlich in den Vordergrund rückt und somit das ästhetische Vergnügen zur Hauptfunktion des Textes wird, wird die Aggressivität des inhaltlichen Materials zwar nicht aufgehoben, aber – ähnlich wie beim tendenziösen Witz – aus dem Fokus und somit auch aus der Diskussion genommen. Dies dient der Entlastung des Sprechers, der für die Dauer des *dits* von seiner ethischen Verantwortung entbunden wird.

Als vergleichbare Fälle von rhetorisch-spielerischen Diatriben lassen sich *Femmes a la pye*⁵⁰, *La Contenance des fames*⁵¹ und *Le Blastange des fames*⁵² anführen, die alle auf das Ende des 13. bis Anfang des 14. Jahrhunderts datiert werden.

Das in 14 Strophen aus Sechszeilern verfaßte *Femmes a la pye* liefert das vielleicht eindeutigste Beispiel für ein rhetorisches Übungsstück mit einem sehr einfachen Aufbau. Die erste Strophe erläutert das Prinzip des ganzen *dit*: Frau und Elster sind in ihrem Verhalten, v. a. in Liebesdingen, vergleichbar. In jeder Strophe wird ein Aspekt dieses Vergleiches ausgeführt, wobei die ersten drei Zeilen stets eine (negative) Eigenart der Elster darstellen und die folgenden drei das entsprechende Verhalten der Frauen. Auf diese Art werden u. a. Geschwätzigkeit, Eitelkeit, List, Hochmut, Eifersucht, Jähzorn und Habsucht als weibliche Untugenden herausgestellt. Die letzte Strophe faßt dies noch einmal zusammen und bestätigt, daß sich Frau und Elster insgesamt sehr ähnlich sind. Lediglich die neunte Strophe weicht von dem Muster des Vergleiches ab. Sie umfaßt nur drei Zeilen und enthält die Schlußfolgerung des gesamten Gedichts:

⁴⁹Cf. FIERO 1989, 142.

⁵⁰Benutzte Ausgabe: KENNEDY 1973, 119-26; außerdem in JUBINAL 1975, II, 326 ss.

⁵¹Benutzte Ausgabe: FIERO 1989, 86 ss; außerdem in JUBINAL 1975, II, 170 ss.

⁵²Ed. JUBINAL 1977, 75-78.

pur icele gyse
 je lou qe vm se auyse
 auant qu'il soit mary. (49 ss)

Der misogyny Diskurs führt also zur *an uxor ducenda*-Thematik; wobei allerdings die misogame Sentenz nicht als krönender Schlußpunkt, sondern nur als eingestreute Zwischenbemerkung erscheint. Der Schwerpunkt des gesamten *dit* liegt auf der ingenösen Ausgestaltung eines einzigen rhetorischen Mittels, das die bekannten topischen Vorwürfe gegen die Frauen in ein neue und daher reizvolle Form bringt.

La Contenance des fames ist in Inhalt, Form und Aufbau dem *Blasme des fames* sehr ähnlich: Die 176 paarweise gereimten Verse, die die These der Wechselhaftigkeit der Frau darstellen, lassen sich ebenfalls in *exordium* (1-16), *propositio*⁵³ (17-23), *argumentatio* (24-166) und *peroratio* (167-76) unterteilen. Der Hauptteil der *argumentatio* wird dabei wie in *Le Blasme des fames* von der rhetorischen Figur der Anapher – hier mit dem Wort “or” – und der Antithese dominiert. Allerdings wechseln in *La Contenance des fames* rein rhetorische Passagen (24-62, 96-126, 145-66) mit eher deskriptiven, die als persönliche Beobachtungen und Erfahrungen des Sprecher-Ichs präsentiert werden (63-95, 127-44).

Besonders aufschlußreich ist nun das längere *exordium* und die *peroratio* dieses Textes. Letztere enthält Informationen über Funktion und Poetik des *dit*; erstere gibt Aufschluß über das Verhältnis der misogynen Dichtung zu einem Normdiskurs über die Geschlechter. Wir beginnen mit dem *exordium*:

Se homs congnoissoit l'avantage
 Que Dieux quant le fist a s'ymage
 Li donna – ce fu congnoissance –
 Moult auroit au cuer grant poissance
 Quant d'en usier ne saurait rien
 A decevri le mal du bien.
 Cilz a congnoissance perdue
 Qui du bien au mal se remue
 Et met cuer et cors e avoir
 En lieu dont ne le puet revoir;
 Et de franchise entre en servage
 Et son corps gaste en fol usage
 Et met sa pensee et sa cure
 En feme qui a petit cure
 Comment aucune chose avieingne
 Mais qu'a son vouloir se contieingne. (1-16)

⁵³Die *propositio* ist die kürzere Form der *narratio* und dient einer bloßen Vorstellung der Thesen.

Die ersten Verse behandeln das Thema des Menschen als ethischem Subjekt in der Art eines philosophisch-theologischen Diskurses. Aus der Gottesebenenbildlichkeit wird die Fähigkeit, Gut und Böse zu unterscheiden, als Charakteristikum des Menschen abgeleitet, und aus dieser Fähigkeit resultiert die ethische Pflicht zu verantwortungsvollem Handeln, zur Wahl des Guten (7 s). Ab Vers 9 wird der ethische Begriff des (absoluten) Guten in verschiedenen konkreten Beispielen erläutert und dabei nahezu unmerklich umgedeutet: Sich selbst und seinen Besitz wissentlich zu verschwenden und seine Freiheit aufzugeben zeugt zwar von der Unfähigkeit zu erkennen, was für den Betreffenden 'gut' ist, diese Nützlichkeitsabwägung hat jedoch mit ethischer Verantwortung zumindest im christlichen Sinne nichts gemein. Unter den unnützen Dingen, die vernünftigerweise gemieden werden sollten, wird zuletzt auch die Frau genannt, die ihrerseits als verantwortungslose Kreatur mit einem Willen, der nicht von Erkenntnis geleitet ist, beschrieben wird. Damit wird zugleich deutlich, daß der gottesebenenbildliche "homs" in Vers 1 eben nicht der Mensch im allgemeinen, sondern nur der Mann ist, der durch Erkenntnisfähigkeit und ethische Kompetenz von der Frau unterschieden ist.

Diese nicht ganz orthodoxe Anthropologie zeigt, wie durch minimale Verschiebungen in der komplexen theologischen Geschlechterkonzeption ein misogyner Diskurs konstruiert werden kann. Solange diese Verschiebungen wahrnehmbar bleiben, wie es hier sicher der Fall ist, ist dem misogynen Diskurs ein parodistischer und spielerischer Charakter zueigen; geht diese Wahrnehmung beispielsweise aus kulturellen Gründen verloren, muß die Misogynie als anthropologischer Normdiskurs mißverstanden werden.

Wie um dies zu verhindern, äußert sich der Sprecher in der *peroratio* explizit zu den Rezeptionsbedingungen des *dit*. Nachdem er die zentrale These über die Wechselhaftigkeit der Frau noch einmal zusammenfassend dargestellt hat, kündigt er weitere Dichtungen der gleichen Art an:

D'autres manieres ont en eulz
 Qu'autre foiz, se j'estoie oiseux,
 Et vous tout a loisir trouvoie,
 Clerement le deviseroie.
 Mais touz voirz ne sont bons a dire.
 Dont l'une plaint, l'autre veult rire.
 Aucune foiz⁵⁴ l'ay je veü
 Mais tout vous di qu'ay congneü:
 Que qui aime et croit fole fame
 Gaste son temps, pert corps et ame. (167 ss)

⁵⁴Wir folgen hier dem Text von Jubinal; Fiero et al. setzen "A vaine foiz".

Autor und Publikum treffen sich also in einem Zustand der Muße, in dem die Dichtung zum Zeitvertreib dient. Sie soll zwar Wahres enthalten, doch bei dessen Enthüllung ist mit einer geteilten Rezeption zu rechnen: Während der bzw. *die* eine⁵⁵ wahrscheinlich kritisch reagieren wird, wird ein anderer – vermutlich insbesondere der männliche Teil des Publikums – darüber lachen. Diese Rezeptionshaltungen, die offenbar gleichermaßen einberechnet werden, sind jedoch beide der Formulierung einer wahren ethischen Norm nicht angemessen. Die ‘Wahrheiten’ sind also von anderer Art: topisch, unterhaltend, auch provozierend; jedoch in einem literarischen Spiel, das weder die eigene Aggression noch diejenige des Publikums allzu ernst nimmt. So kann der Sprecher bedenkenlos am Ende seine misogynen Sentenz formulieren und das männliche Publikum zur Flucht vor der verderbten Frau aufrufen.

Die Technik der Diskursverschiebung, mit der *La Contenance des fames* eingeleitet wurde, findet sich in einer Variante auch in *Le Blastange des fames*, einem kürzeren *dit* in 84 fortlaufenden Paarreimen. Das *exordium* beginnt in diesem Fall mit einem Rückgriff auf den Diskurs der religiösen Dichtung:

Cil sires qui forma le monde,
De qui toz biens vient et abonde,
E qui de la vierge Marie
Nasqui sanz point de vilonie,
Honisse homme qui fame croit [...]. (1-5)

Mit der Verschiebung zum misogynen Diskurs in der letzten Zeile unseres Zitates wird hier die erste Pointe gesetzt: Nachdem die zentralen Dogmen des christlichen Glaubens, die keinen Bezug zum Inhalt des restlichen Textes aufweisen, das Publikum zunächst zu einer ernsthaft gesammelten Rezeptionshaltung nötigen, ruft der unerwartete Übergang zur Frauenkritik sicherlich ein Lachen der Erleichterung hervor. Damit wird einmal mehr die Funktion des misogynen *dit* als entspannender und unterhaltsamer Gegenentwurf zu religiösem und moraldidaktischem Diskurs deutlich.

* * *

Diese Funktion kommt dem *dit* auch dann zu, wenn es die topische Tradition der elitären Moraldidaxe fortführt, wie es bei den sogenannten *De coniuge non ducenda*-Texten der Fall ist. Diese greifen zugleich auf die in der Tradition der Rhetorik begründete *an uxor ducenda*-Frage und den Topos der *molestiae nuptiarum*, der von Hieronymus ausgeht, zurück. Die asketische

⁵⁵Die Form “une” legt eigentlich nahe, daß Frauen angesprochen werden und somit zumindest potentiell zum Publikum zählen. Allerdings kann mangels eines konsistenten Kontextes nicht ausgeschlossen werden, daß die Form nur aus metrischen Gründen zur Vervollständigung des Achtsilbers gewählt wurde.

Norm wird in den hochmittelalterlichen Verarbeitungen jedoch ausgeblendet.

De coniuge non ducenda ist in einer Vielzahl von lateinischen Fassungen sowie einer anglo-normannischen und einer englischen Version überliefert.⁵⁶ Die Entstehung des lateinischen Textes wird auf das zweite Viertel des 13. Jahrhunderts datiert; er zählt mit insgesamt 55 erhaltenen Handschriften zu den 'Bestsellern' des Hochmittelalters. Die 178 Verse lange anglo-normannische Version « Bené soit dieu omnipotent », mit der wir uns im folgenden befassen wollen, ist im Manuskript British Museum, Harley 2253 erhalten und folgt in der Struktur eng der lateinischen Vorlage.

Streng genommen handelt es sich hierbei nicht um ein *dit*, denn charakteristisch für alle Fassungen ist ein anekdotischer Rahmen, in dem ein in den meisten Manuskripten Gawain genannter Ich-Erzähler⁵⁷ berichtet, wie er von seinen verheirateten Freunden zur Heirat gedrängt, jedoch von drei gottesandten Engeln mit den Namen "Pieres de Corbloi" (39), "Laurence" (41) und "Johan-ou-la-bouche-d'or" (44)⁵⁸ zu seiner nachträglichen Genugtuung schließlich doch noch davon abgebracht wird:

Mès Dieu par sa merci
 Me salva, come eynz vus di;
 Par sa merci me salva,
 Par treis aungles qu'il m'envoia [...]. (31-34)

Die Reden der drei Engel, die das traditionelle misogynie Material der *molestiae nuptiarum*-Tradition enthalten und den Charakter des *dit* wiederherstellen, werden in der zitierten Einleitung deutlich als prophetisches, direkt

⁵⁶Eine kritische Ausgabe des lateinischen Textes bietet RIGG, A. G.: *Gawain on Marriage. The "De coniuge non ducenda"*. With Critical Edition and Translation. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1986 (Studies and Texts 79); die anglo-normannische Version ist herausgegeben worden von WRIGHT, Thomas: *The latin poems commonly attributed to Walter Mapes*. Repr. der Ausg. London 1841. New York [u.a.]: Johnson 1968, 292-4 (im Anschluß findet sich auch die englische Fassung von John Lydgate) und KENNEDY 1973, 127-45. Die kritische Ausgabe von Kennedy wird im folgenden verwendet.

⁵⁷Der Name "Gawain" ist zwar aus der Tradition des höfischen Romans bekannt, es gibt jedoch keinerlei Hinweise auf einen aristokratischen Rezeptions- oder Ideologie-Hintergrund, so daß Riggs Vermutung, Gawain sei hier einfach als "a soldier at court" zu betrachten, dem in verschiedenen literarischen Quellen Schwierigkeiten mit Frauen zugeschrieben wurden, wohl als Erklärung genügen muß (RIGG 1986, 6). Im übrigen ist der Name in einigen Varianten durch die Bezeichnung "clericus" ersetzt, in anderen durch bekannte Namen aus der satirischen Tradition: Golias, Walter (Map) und Andreas (Capellanus?) (cf. RIGG 1986, 5 s).

⁵⁸Sie werden i. a. identifiziert als Pierre de Corbeil, Erzbischof von Sens von 1200 bis zu seinem Tod 1222, Lawrence von Durham (gest. 1154) und Johannes Chrysostomos. Zu ihrer Reputation als misogynie Autoritäten cf. RIGG 1986, 7 s.

von Gott inspiriertes Sprechen gekennzeichnet. Der Autoritätsanspruch der Sprecher kontrastiert jedoch mit dem Inhalt ihrer Reden, die den größten Teil des Textes einnehmen und keinerlei übergeordnete Normperspektive erkennen lassen. Pieres, der erste Engel, verweist auf das Problem der ehelichen Sexualität mit dem Topos der unersättlichen Frau,⁵⁹ Laurence fügt den Hinweis auf die ruinösen materiellen Ansprüche einer Ehefrau hinzu,⁶⁰ und Johan führt ihren mangelnden Gehorsam und ihre Streitsüchtigkeit als Grund gegen die Ehe an (113-154). Die letzte Rede ist dabei rhetorisch am meisten ausgestaltet und enthält z. B. die Mimikry eines Streitgesprächs zwischen einem unglücklichen Ehepaar, das mit seiner anaphorischen Gestaltung an das Kompositionsprinzip von *Le Blasme des fames* und *La Contenance des fames* erinnert:

allas fet il qe vnque fu mary!
 allas fet ele qe vnqe vous vy!
 allas fet yl que su vyfs!
 allas fet ele qe vnqe vous pris!
 allas de sa allas de la
 ou qu'il tourne allas y a [...]. (133-8)

Nach derartigen Ratschlägen entschließt sich der Ich-Erzähler sofort gegen die Heirat: "tot ensi su eschapé/Long peyne merci dé"⁶¹. Er wird jedoch nicht wie in der asketischen *molestiae nuptiarum*-Tradition als Weiser, Philosoph oder Auserwählter Gottes beschrieben, der mit der Entscheidung gegen die Ehe zugleich eine Lebensweise wählt, die Entbehrung und Hingabe an ein höheres Ziel bedeutet. Vielmehr spricht der Erzähler in der Vorgeschichte zur Heiratsfrage bereits von seiner "amie" (28), bezeichnet sie als "liebes, zartes junges Mädchen von großer Schönheit"⁶² und gibt zu, sie "vor allen anderen geliebt zu haben"⁶³, was eher darauf schließen läßt, daß mit dem Entschluß gegen die Ehe ein angenehmes Leben bewahrt werden soll, das durchaus auch den Genuß von Liebe und weiblicher Schönheit miteinschließt. Auch die Intervention der Engel bedeutet somit keine Errettung vor schwerer Sünde auf dem Weg zum Heil, sondern nur eine Bewahrung vor Unannehmlichkeiten

⁵⁹"Bien puet estre lasse deuendra,/mes iamés saules ne serra." (83 s) Hieraus folgt notwendig Untreue (cf. 73-77).

⁶⁰« Bené soit dieu omnipotent », 93-110; auch hier spielt der Aspekt der Untreue eine Rolle.

⁶¹« Bené soit dieu omnipotent », 171 s; Kennedy schreibt im Text "merdi" für "merci"; ein offensichtlicher Druckfehler, da im kritischen Apparat "merci" vermerkt ist, übereinstimmend mit dem Text von Wright.

⁶²"[U]ne pucele bele e tendre/qe mout estoit de grant bealté" (12).

⁶³"[D]euant totes l'auoi amee" (14).

und nicht zuletzt auch vor dem Gespött der Gefährten, die bereits in die Heiratsfalle getappt sind.⁶⁴

Diese Banalisierung des Kontextes des *an uxor ducenda*-Topos weist *De coniuge non ducenda* als Parodie eines prophetischen Diskurses aus, in dem es eben nur um eine rhetorische, und nicht um eine ethische Frage geht. D. Roths Zuordnung des Textes zu einer klerikalen Tradition, in der die Frage nach dem Wahrheitsgehalt und dem Geltungsbereich des Topos noch nicht gestellt wird, erweist sich damit auch für die volkssprachliche Version als zutreffend.⁶⁵ Die darüber hinausgehende These, daß erst im Spätmittelalter, nach der Auflösung des “Nebeneinander[s] der Diskurse” der Topos kontrovers werde und in Eustache Deschamps *Miroir de Mariage* (1381-96) erstmals in einem Streitgespräch erscheine,⁶⁶ muß jedoch angesichts der von Paul Meyer edierten *Couplets sur le mariage*⁶⁷, die er vor 1244 datiert, modifiziert werden.

Die 116 Verse in 14 Strophen, die in einem Fragment der Archives du Puy-de-Dôme enthalten sind,⁶⁸ präsentieren sich zu Beginn als Beitrag zur *an uxor ducenda*-Tradition:

Chois de deus maus n'est *pas leger*.
Tut mun curage veil chercher (?)
De femme prendre u de lesser.⁶⁹

Anschließend erläutert der Sprecher den Hintergrund seiner Situation: Nach einer Pilgerfahrt, bei der ihm seine Sünden erlassen worden sind, hat er den Entschluß gefaßt, in Zukunft keusch zu leben. Zu diesem Zweck erscheint die Ehe als geeigneter Weg:

Sauver se pot ke femme prent
E aime Deu e bone gent,
Car saint Eglise le cunsent
E nule letre nel deffent.
Pur ce veu jo, men escient,
Femme prendre a mun talent (?). (Str. 4, 27-34)

⁶⁴Cf. « Bené soit dieu omnipotent », 19-23: “mout preyserent cele vie/pur moi trere a lur compagnie/qu’il se puissent de moi gabber/quant yl me verrount repentner/si come eux meismes fesient.”

⁶⁵Cf. ROTH 1998, 230.

⁶⁶Cf. ROTH 1998, 195 s.

⁶⁷MEYER, Paul: “Couplets sur le mariage.” In: *Romania* 26 (1897).

⁶⁸Cf. Meyer in *Romania* 26 (1897), 85. Das Fragment wird heute in den Archives départementales unter der Signatur 1 F 2 geführt.

⁶⁹*Couplets sur le mariage*, 2-4; Hervorhebungen und Einschübe in Klammern vom Herausgeber, Paul Meyer.

Nachdem die Autorität der Kirche und der ‘Schrift’ zunächst klar für die Ehe sprechen, beginnt in der folgenden Strophe jedoch eine Auseinandersetzung mit dem misogynen Diskurs, der auch die Strophen 7, 9, 10 und 11 dominiert, während die Strophen 6, 8 und 12-14 sich für die Ehe aussprechen. Der Umschwung zur misogynen Position wird zunächst folgendermaßen begründet:

Après me mot un autre ovrage
 Ke tut desfet ceu mariage;
 [Kar] ço me dist mun quor volage
 Ke jo sui enpreiné de rage:
 Gar moi de mal, si frai ke sage,
 E d’encumbrier e de damage,
 Kar cumme plus la tendreie en parage
 Ele plus tost me fra untage. (Str. 5, 35-42)

Die misogynen Topoi in den letzten vier Versen entsprechen den Vorgaben der *an uxorem ducenda*-Tradition.⁷⁰ Bemerkenswert ist allerdings der Hinweis des Sprechers, es sei sein “quor volage”, das ihm diese Ansichten nahelegt. Nicht höhere Ziele, Weisheit und Askese sind es folglich, die Misogamie und Misogynie motivieren – die Argumente gegen die Ehe werden vielmehr durch eine Neigung zur Lasterhaftigkeit begründet, während die Entscheidung für die Ehe als Weg der Tugend und Keuschheit erscheint.

Problematisch bleibt allerdings die Deutung der beiden ersten Verse der fünften Strophe. Was ist insbesondere unter dem “ovrage” zu verstehen, durch das der Heiratswille des Sprechers gebrochen wird? Versteht man das Wort als Substantivierung des Verbs *ovrer* allgemein im Sinne von ‘Beschäftigung’, so bleibt sein Bezug letztlich rätselhaft. Es liegt daher nahe, den Begriff als ‘geistiges Werk’ im Sinne einer autorisierten Gesamtheit formulierter Thesen zu deuten und somit als Vorgriff auf den Beginn der nächsten Strophe zu betrachten, die eindeutig von einer schriftlichen Quelle spricht:

En l’autre foil me dist la glose
 Ke en femme prendre a mut graunt chose.
 Qui bone l’a si s’en repose,
 Sun ben li crest e ele l’alose. (Str. 6, 43-46)

Das Bild, das diesen Versen zugrundeliegt, ist dasjenige eines aufgeschlagenen Kodex, der auf der einen Seite einen misogynen Text enthält, und auf der anderen die Glosse dieses Textes. Die Glosse spricht dabei von der guten

⁷⁰ Auch in den übrigen Strophen werden traditionelle Topoi der Frauenkritik aufgeführt, bis hin zu einem Katalog der Männer, die von Frauen betrogen worden sind, in Strophe 11. Genannt werden Samson, Absalom, Salomon und Kaiser Konstantin (87-90).

Ehefrau als Helferin und Unterstützung des Mannes, ein Thema, das auch in den Ehepredigten komplementär zur Misogynie fungiert. Die Relation von ehefeindlichem und ehefreundlichem Diskurs entspricht folglich bis hierher auf der ethischen Ebene derjenigen zwischen der Neigung zum Laster und dem Entschluß zur Tugend und auf der epistemologischen Ebene derjenigen zwischen einem potentiell mehrdeutigen Text und einer erklärenden, die Wahrheit aufdeckenden Glosse.

Insbesondere die ethische Zuordnung wird im ganzen Text beibehalten und immer wieder deutlich gemacht. Nicht nur bemerkt der Sprecher am Ende der sechsten Strophe, die für eine Heirat spricht, es sei allein seinem "bösen Herzen" zu verdanken, daß er sich noch nicht ganz entschließen könne,⁷¹ auch die kurzzeitige Entscheidung gegen die Ehe in Strophe neun wird explizit als Gegenposition zur Lehre der Kirche, wie sie in Predigten vertreten wird, formuliert: "Ke sages fet ki s'en [i.e. des femmes] esloce,/Car nul sarmun s'esvesche od croce/Ne i pot valoir une buloce." (IX, 72-4). Die endgültige Entscheidung für die Ehe in Strophe 12 und 13 erfolgt schließlich ebenfalls in erster Linie aufgrund ihrer Konformität mit der Lehre der Kirche und der Tradition:

Car tuit cil serrunt mustré au doi
 Ke ne tenent lur droite lei.
 Mun pastur m'estot sivre, ço croi,
 Cume mes auncestres devant moi.
 [...]
 Ke Damnedeu ne voil offendre
 Ne folement le men despendre. (XII, 96-9; XIII, 105 s)

Die Nützlichkeitsargumente, die im letzten Vers des Zitates anklingen und in der letzten Strophe mit einem Bild körperlichen Wohlergehens durch die Fürsorge einer Frau ergänzt werden, entwerfen keineswegs die Heiratsentscheidung, wie Meyer zu glauben scheint, wenn er dies als "motifs d'un ordre peu élevé"⁷² bezeichnet. Es entspricht durchaus der kirchlichen Ehelehre, wenn die Frau durch ihre gute Haushaltsführung das Gut ihres Mannes zu mehren hilft und darüber hinaus "seinen Körper erfreut",⁷³ ohne ihn dabei der Sünde auszusetzen.

Die *Couplets sur le mariage* bieten also in der Tat eine Diskussion der *an uxore ducenda*-Frage, die Argumente für und gegen die Ehe miteinbezieht, wobei am Ende der Ehediskurs der moraldidaktischen Predigttradition obsiegt.

⁷¹"Jo en [i.e. de me marier] oi en talent grant pose,/Mès mis maes quors ne parose." (VI, 49 s) Meyer schlägt die Korrekturen *ëu* für *en* in Vers 49 und *mavès* für *maes* in Vers 50 vor.

⁷²MEYER 1897, 92.

⁷³Cf. Vers 109 s: "Ore voil [a]eser mun cors/De femme dunt jo mi sui amors".

Allerdings ist fraglich, ob man die Gegenüberstellung der beiden Diskurse als echte Kontroverse betrachten kann, da die beiden Standpunkte von Beginn an mit eindeutigen ethischen Wertungen belegt werden und daher nicht die gleiche Autorität besitzen. Dennoch bleibt die Darstellung der Heiratsfrage als innerer Konflikt, in dem beide Seiten ausführlich zur Sprache kommen, zu diesem frühen Zeitpunkt und in der Formtradition des *dit* bemerkenswert.

* * *

Es ist allerdings für die gesamte Tradition des misogynen *dit* charakteristisch, daß der konträre Standpunkt des Frauenlobs auf irgendeine Weise präsent bleibt. So lassen sich den im vorangegangenen vorgestellten rhetorischen Übungsstücken der Frauenkritik (insbesondere *Le Blasme des fames*, *La Contenance des fames*, *Femmes a la pye* und *Le Blastange des fames*) eine Reihe von *dits*, die die Frau verteidigen, gegenüberstellen. Meyer nennt in seinem klassischen Aufsatz zu diesem Thema *Le Bien des fames*, *Le Dit des femmes*, *La Bounté des femmes* und das ebendort edierte *dit* mit dem Incipit « Tout a premiers ». ⁷⁴ Die Texte sind z.T. gemeinsam überliefert; so enthält z. B. das Manuskript B.N. fr. 837 *Le Blasme des fames* und *Le Bien des fames* in unmittelbarer Abfolge (fol. 192 und 193), außerdem kurz darauf *L'Evangile aus fames* (fol. 201) und *Le Blastange des fames* (fol. 240). ⁷⁵ Auch in Manuskript British Library, Harley 2253 folgen *Le Dit des fames* (fol. 110) und *Le Blasme des fames* (fol. 111) unmittelbar aufeinander, sowie in Rouen, bibliothèque municipale 671 *Le Blasme des fames* (fol. 254) und *Le Bien des fames* (fol. 255). ⁷⁶ In Cambridge, University Library GG.I.1, dem Hauptmanuskript für *La Bounté des femmes*, ist *Le Blasme des fames* ebenfalls enthalten, wenn auch etliche Folios später. ⁷⁷ Auch wenn die misogynen Texte eine breitere Überlieferung aufweisen und auch ohne ein frauenverteidigendes Pendant auftreten können, legt die Zusammenstellung der Textzeugnisse nahe, daß die verteidigenden *dits* offenbar als Gegenstandspunkt den kritischen Texten zur Seite gestellt wurden und folglich als ihre logischen Ergänzungen

⁷⁴Es handelt sich hier eigentlich um *L'Honneur des dames* von Robert von Blois, was Meyer jedoch nicht angibt; cf. MEYER, Paul: "Plaidoyers en faveur des femmes." In: *Romania* 6 (1877), 500-3 und *infra*, 235. Die übrigen Texte sind in folgenden Editionen verfügbar: *Le Bien des fames*: JUBINAL 1977, 83-6 und FIERO 1989, 106-118; *Le Dit des femmes*: JUBINAL 1975, 334-8; *La Bounté des femmes*: MEYER, Paul: "Les Manuscrits français de Cambridge." In: *Romania* 15 (1886), 315-20.

⁷⁵Cf. OMONT, Henry: *Fabliaux et contes en vers français du XIIIe siècle. Facsimilé du manuscrit français 837 de la Bibliothèque Nationale*. Paris: Ernest Leroux 1932.

⁷⁶Cf. KER, Neil R.: *Facsimile of British Museum MS Harley 2253*. London: Oxford Univ. Pr. 1965 (Early English Text Society 255) und die Ausgabe von KENNEDY 1973, sowie FIERO 1989, 9.

⁷⁷*La Bounté des femmes* findet sich auf fol. 390, *Le Blasme des fames* auf fol. 627; cf. die Beschreibung des Manuskripts in MEYER 1886b, 236-357.

oder auch als ‘Glosse’ zu einem ambivalenten Text angesehen wurden. Anders als bei der Verwendung des dialektischen Schemas in der Predigt oder bei Hieronymus, wo Lob und Tadel, Ideal und Gegenbild jeweils erkennbar im Dienste einer einzigen Normaussage stehen, bleibt der *misogyne* Text jedoch nun gänzlich unverbunden neben dem normbetonten positiven Text stehen.

Ein Paradigma hierfür liefert das *Liber decem capitulorum* des Marbod von Rennes (ca. 1035-1123), das sowohl ein Kapitel gegen die Frauen (Kap. III) als auch eines zum Lob der Frauen (Kap. IV) aufweist.⁷⁸ Das Werk ist als Lebensrückblick des Bischofs von Rennes in zehn Kapiteln angelegt, wobei das zweite, den Frauenkapiteln unmittelbar vorangehende Kapitel *De tempore et aevo* einen Überblick über die verschiedenen Lebensabschnitte gibt und besonders auf die Gefahren der leichtfertigen Jugend hinweist. Die beiden Frauenkapitel enthalten auf der einen Seite eine stark aggressive generelle Frauensatire im Stile eines Bernhard von Cluny⁷⁹ und auf der anderen ein Lob der guten Ehefrau, wie es auch in einer Ehepredigt stehen könnte.⁸⁰ Im Gegensatz zu einer Ehepredigt, wo aggressiv-misogyne Passagen in der Regel durch übergeordnete Argumentationsstrukturen wie z. B. den Rippe-Topos zu den positiven Aspekten in Beziehung gesetzt und in einen einheitlichen Normdiskurs eingeordnet werden, fehlt bei Marbod jede integrative Struktur. Allein die Kapitelüberschriften schränken zunächst den Geltungsbereich der unterschiedlichen Aussagen über die Frau ein: Das negative Kapitel ist “De muliere mala” bzw. “De meretrice” überschrieben, während das positive den Titel “De muliere bona” bzw. “De matrona” trägt.⁸¹ Ähnlich wie in der traditionellen Apologie der Satire wird also die generell formulierte Frauenkritik aus einer übergeordneten Perspektive auf eine bestimmte Gruppe von Frauen (die schlechten bzw. Prostituierten) beschränkt, während die guten (Ehe-)Frauen entsprechendes Lob erhalten. In Wahrheit sind die beiden unterschiedlichen Diskurse über die Frau jedoch nicht auf die Verschiedenheit ihres Gegenstandes, sondern auf die unterschiedlichen normativen Bezugssysteme zurückzuführen, die den Texten zugrunde liegen.

⁷⁸Verwendet wurde die Ausgabe MARBODUS REDONENSIS 1984.

⁷⁹Cf. z. B. III, 4 s: “Femina, triste caput, mala stirps, vitiosa propago,/Plurima quae totum per mundum scandala gignit” (“Die Frau ist die unglückselige Quelle, die böse Wurzel und der verdorbene Schößling, der jede Art von Frevel auf der ganzen Welt gebiert.”)

⁸⁰Cf. IV, 1 ss: “In cunctis quae dante Deo concessa videntur/Usibus humanis, nil pulchrius esse putamus,/Nil melius muliere bona, quae portio nostri/Corporis est sumus atque suae nos portio carnis” (“Von allen Dingen, mit denen die Menschheit durch Gottes Geschenk zu ihrem Vorteil ausgestattet worden ist, halten wir nichts für schöner und besser als eine gute Frau, die Teil unseres eigenen Fleisches ist, und wir ein Teil ihres Fleisches”).

⁸¹Die Manuskripttradition bietet die Kapitelüberschriften “De muliere mala” und “De muliere bona”; in der *editio princeps* (Rennes, 1524) sind diese zu “De meretrice” und “De matrona” verändert. Cf. MARBODUS REDONENSIS 1984, 12; BLAMIRE 1992, 100.

Während das positive Kapitel mit dem Rekurs auf die Ehe eine Ethik für Laien voraussetzt, legt das negative Kapitel entsprechend der Normaussage des Gesamttextes eine asketische Ethik für Männer zugrunde, für die jede Gemeinschaft mit einer Frau ausgeschlossen ist. Letzteres wird insbesondere in einer fortgesponnenen Metapher deutlich, die die Beziehung zwischen männlichen Adressaten, der Versuchung durch die Frau und dem regelnden Eingreifen des Normdiskurses in ein Bild umsetzt:

Quisquis in ecclesiae mundi secat aequora navi,
 Ut queat potatum patriae contingere portum
 Dulcisonos cantus et blanda pericula vitans
 Dogmate legitimo conclusas muniat aures
 Astrictus ligno divini fune timoris:
 Lignum nostra salus [...].⁸²

Die Heilssuchenden im "Schiff der Kirche" könnten zwar weit gefaßt als Gesamtheit der Gläubigen interpretiert werden, einleuchtender ist es jedoch in diesem Zusammenhang, die "ruhigen Wasser" als die von der Kirche geschaffenen Schutzräume und somit die durch Gottesfurcht "Gebundenen" als Geistliche bzw. Ordenskleriker zu verstehen. Dieser Kreis ist besonders durch die "Anziehungen" der Frauen gefährdet, und es liegt nahe, zu vermuten, daß auch die misogynen Reden zu der "rechten Lehre" gehören, die dazu dient, ihm "die Ohren zu verstopfen", ihn also unempfänglich zu machen für Versuchungen der weltlichen Freuden, die die Frau verspricht.

Der Vergleich mit Odysseus, der durch den Gesang der Sirenen in Versuchung geführt wird, läßt sich noch weiter interpretieren: Wie in der Sirenenepisode der Odyssee geht es hier primär um das männliche Individuum und seinen Kampf gegen die Versuchung, nicht um die Quelle der Versuchung, die zum mythischen Fabelwesen stilisiert wird. Die beschwörenden Formeln des misogynen Diskurses sind nur ein Mittel zum Zweck, ein *remedium* gegen die Schwäche des triebhaften (Kirchen-)Mannes. Sowenig man aber sagen kann, es sei für Odysseus grundsätzlich gut, an den Mast gebunden zu sein, kann man in Hinblick auf den Adressaten behaupten, die Angriffe gegen die Frauen besäßen einen Wert an sich, seien also 'wahr' im Sinne von allgemeingültig. Unter dieser – implizit bleibenden – Prämisse ist im misogynen Diskurs fast alles möglich, was den Zusammenhalt und Bestand der Gruppe asketischer Kleriker stützt und ihnen durch das Wiedererkennen der Materialien einer gemeinsamen Tradition Freude bereitet.

⁸²"Wer die ruhigen Wasser der Erde im Schiff der Kirche sucht, um im ersehnten Hafen der Heimat anzukommen – wobei er die süßklingenden Gesänge und gefährlichen Anziehungen vermeidet – sollte seine Ohren mit der rechten Lehre verstopfen und schützen und am Mast [wörtl.: Holz] festgebunden bleiben mit dem Band der Gottesfurcht: Der Mast ist unser Heil [...]" (*Liber decem capitulorum* III, 84-90)

Gute und böse Frau sind also bei Marbod von Rennes nicht, wie in *revues d'Estats* und Frauenpredigten, komplementäre Termini einer ethischen Dialektik, sondern voneinander unabhängige Projektionen, die sich aus unterschiedlichen normativen Bezugssystemen und den zugehörigen Adressatengruppen ergeben.

Im Bereich der volkssprachlichen *dits* ist ein normativer Bezug des misogynen Diskurses dagegen kaum zu rekonstruieren. Wie wir gesehen haben, sind die misogynen *dits* wesentlich rhetorisch geprägt und weisen dabei eine sehr einheitliche topische Gestaltung auf, die eine sprachliche Varianz nur noch unterhalb der Diskursebene zulässt. Bisweilen präsentieren sie sich als Parodie eines religiösen oder moraldidaktischen Diskurses. Ein bestimmtes System positiver Normen, in das sich die Frauenkritik der *dits* einordnen ließe, ist jedoch nicht zu erkennen. Selbst in Verbindung mit der *an uxor ducenda*-Frage wird sie nicht, wie es durch die Tradition des Hieronymus vorgeprägt war, in den Dienst einer asketischen Moral gestellt.

Die frauenverteidigenden *dits* sind im Gegensatz dazu vielgestaltig und greifen auf unterschiedliche normative Bezugssysteme und Diskurse zurück. Ein gutes Beispiel bietet *L'Honneur des dames* von Robert de Blois. Der Text stammt aus der Mitte des 13. Jahrhunderts und stellt einen der eher seltenen Fälle dar, in denen der Autor eines *dits* bekannt ist. Robert de Blois hat einige höfische, aber auch didaktische und religiöse Dichtungen hinterlassen.⁸³ *L'Honneur des dames* ist sowohl als eigenständige Dichtung als auch als Teil des oder in Zusammenhang mit dem umfangreicheren *Enseignement des princes* überliefert worden, das daneben eine Allegorese der Waffen des Ritters und kritische Abhandlungen über Untugenden wie *médisance*, Neid und Hochmut sowie unwürdige Personen wie *losenjors* und Verräter enthält.⁸⁴

Der Text beginnt der didaktischen Absicht seines Überlieferungskontextes entsprechend mit einem Appell an die Ehre des (männlichen) Publikums, für den der restliche Text Argumente liefern wird: "si vilain ne si estout/Ne

⁸³Zu den höfischen Werke zählen u. a. zwei Romane, *Beudous* und *Floris et Lyriopé*. Die gesammelten Werke sind verfügbar in ROBERT VON BLOIS: *Sämtliche Werke*. Hrsg. Jacob Ulrich. Reprint der Ausg. Berlin 1889-95. Genève: Slatkine 1978; für die didaktische Dichtung existiert eine kritische Ausgabe: ROBERT VON BLOIS: *Robert de Blois, son oeuvre didactique et narrative. Etude suivie d'une édition critique de l'Enseignement des princes et du Chastoiement des dames*. Hrsg. John H. Fox. Paris: Nizet 1950.

⁸⁴MS British Museum, Cotton, Cleopatra A, 8 enthält nur *L'Honneur des dames*; B.N. fr. 24301, das der Herausgeber J. Fox als "dernière édition" des Autors bezeichnet (ROBERT VON BLOIS 1950, 39), überliefert *L'Honneur des dames* als Teil des *Enseignement des princes*; drei der vier übrigen Hauptmanuskripte überliefern beide in Zusammenhang miteinander (cf. ROBERT VON BLOIS 1950, 38).

soiées que nus de vous die/De dame lait ne vilonie”.⁸⁵ Zur Unterstützung dieser Forderung greift der Sprecher zunächst auf populärethische Thesen zurück. Er argumentiert mit einem allgemeinen Ehrbegriff (“Qui as dames honor ne porte,/La soie honors doit iestre morte”, 7 s)⁸⁶ und führt ein auch in den übrigen *dits* häufig verwendetes Argument an, das man ‘Nestbeschmutzerargument’ nennen könnte: Da alle Menschen von Frauen geboren werden, verleugnen die Frauenfeinde ihre eigene Herkunft, was in jedem Fall zu verurteilen ist, denn “Tout li ossiel soient houni/Qui suelent kuncier lor ni.”⁸⁷ Nach einer kurzen persönlichen Invektive gegen die Frauenfeinde wird die Argumentation mit Begriffen fortgeführt, in denen der höfische Diskurs an klingt:

Et nous resavons bien trestuit
Que joie, solas ne deduit
N’avons entirement sans eles.
Tant sont lor acointances beles
Que nous avons joie ml’t grant
Quant eles nos font biau sanblant. (37-42)

Es folgt eine weitere Invektive gegen die Frauenfeinde, die mehr oder minder offen als Homosexuelle beschimpft werden.⁸⁸ Danach wird die höfische Argumentation fortgesetzt:

Pour dames donne l’en ma[i]nt don
Et contrueve mainte conçoun;
Maint fol en sont devenu sage,
Maint bas hom montet en parage,
Hardis en deveint mains couars
Et lagues qui seut iestre escars. (61-66)

Robert zitiert in dieser Passage nicht nur Werte wie *Beau Semblant*, *Joie* und *Deduit*, die für das höfische Tugendsystem so charakteristisch sind, daß sie im *Roman de la Rose* von Guillaume de Lorris zu Allegorien stilisiert werden konnten, sondern auch die grundlegende Theorie der höfischen Literatur, daß durch die Liebe zu einer Frau der moralische und eventuell auch soziale Aufstieg des Mannes zu erreichen ist. Daß dabei Freigebigkeit, Kühnheit und

⁸⁵ *L’Honneur des dames*, 2-4; MEYER 1877, 501. Abbréviatures im Text wurden aufgelöst.

⁸⁶ Die gleiche Wendung findet sich auch in *Le Bien des fames*, 95 s.

⁸⁷ *L’Honneur des dames*, 25 s; das gleiche Argument findet sich in *Le Dit des Fames*, 70-77 und *Le Bien des Fames*, 19-24.

⁸⁸ “Qu’il deviegnent tuit si contrait,/ Si bestourné, si contrefait/ Que li uns n’et de l’autre quire/ Quant il oevrent contre nature” (49-52).

auch dichterische Kunstfertigkeit zu den Idealen zählen, unterstreicht noch die höfische Prägung der Passage.⁸⁹

Kurz darauf jedoch wechselt der Sprecher in den exegetisch-theologischen Bereich und bringt drei Argumente, die aus Frauendarstellungen in der Bibel abgeleitet sind:

[...] fais et formés
 Fu li hom defors Paradis;
 Et quant il fu la dedens mis,
 Nostre Sire dormir le fist
 E en dormant del cors li prist
 La coste dont feme forma.
 Or esgardés s'il li moustra
 Plus grant amour que l'ome lors
 Quant il fourma l'oume defors?
 Apriès, quant Dieu vint a plassir
 Qu'il vout pour nous hom devenir,
 Sans oeuvre d'oume, purement,
 Nasqui de feme, voirement.⁹⁰

Im Anschluß an die These der unbefleckten Empfängnis Mariens läuft die Argumentation in eine theologische Erörterung der Doktrin der göttlichen Allmacht aus. *L'Honneur des dames* endet also bezeichnenderweise mit einer Entwicklung, die sich vom Frauendiskurs entfernt.

Die Analyse der übrigen frauenverteidigenden *dits* führt zu ähnlichen Ergebnissen, wobei v. a. *La Bounté des fames* einige bemerkenswerte zusätzliche Argumente bringt.⁹¹ In jedem Fall wird der Gegensatz zwischen

⁸⁹Auch *Le Dit des fames* und *Le Bien des fames* verweisen auf die zivilisierende Kraft der Frau; cf. *Le Dit des fames*, JUBINAL 1975, 337; *Le Bien des fames*, 38-79, insbes. 38 s: "Quar nous veons poi avenir/Cortoise se n'est par fames". In *La Bounté des fames* kündigt der Sprecher das Ziel seiner Dichtung wie folgt an: "me voille, sachez, amordre/De combatre pur fin amour" (14 s).

⁹⁰*L'Honneur des dames*, 80-92. Die Argumente finden sich auch in lateinischer Sprache in dem Cambridger Manuskript GG.I.I, wo sie in scholastischer Manier verschiedenen Kategorien zugeordnet werden: "Mulier prefetur viro, scilicet: *Materia*: Quia Adam factus de limo terre, Eva de costa Ade. *Loco*: Quia Adam factus extra paradisum, Eva in paradiso. *In conceptione*: Quia mulier concepit Deum, quod homo non potuit." (MEYER 1886b, 321) Die Argumente *materia* und *in conceptione* treten auch in *La Bounté des femmes* auf, das im gleichen Manuskript überliefert ist (33-74 und 162-99). In *Le Bien des Fames* und dem *Dit des Fames* wird nur allgemein auf das Prestige Marias als Mutter Gottes und Königin des Himmelreiches verwiesen; cf. *Le Bien des Fames*, 14-16; *Le Dit des Fames*, 10-12 und 60-63.

⁹¹Insbesondere die explizite Zurückweisung der Standardexempel getäuschter Männer (126-45) und eine Interpretation des Sündenfalls, die – gegen die gesamte theologische und moraldidaktische Tradition – die Hauptschuld eindeutig Adam zuspricht (212-91).

der diskursiven Geschlossenheit der misogynen *dits* und der Vielfalt in ihren positiven Gegenstücken deutlich: Populärethische, höfische und theologische Diskurselemente, die argumentativ verwendet werden können, gehören ebenso wie Invektiven zu den Ausdrucksmöglichkeiten der frauenverteidigenden *dits*. Es scheint, daß das Frauenlob noch nach einer eigenen Sprache sucht, während die Frauenkritik als selbstwertige Redeweise derart festgefügt ist, daß sie nicht einmal durch eine Normaussage gerechtfertigt werden muß. Der Bezug zum Gegenstandspunkt ist in den positiven *dits* explizit, und sie nutzen die Normlosigkeit der Misogynie, indem sie sie als Normbruch interpretieren, dem verschiedene gültige Normensysteme entgegengesetzt werden. So macht die Glosse auf ihre Weise Gebrauch von der Ambivalenz des normlosen und daher transgressiven misogynen Textes.

Dennoch gibt es misogynie *dits*, die den Gegenstandspunkt miteinschließen. Die beiden strophischen *dits* *L'Evangile aus fames* und *Li Epystles des femmes*, die wir im folgenden ausführlicher betrachten wollen, setzen sich jedoch nicht, wie im umgekehrten Fall, argumentativ mit den gegnerischen Thesen auseinander, sondern konstruieren selbst einen Gegendiskurs durch das rhetorische Mittel der Ironie. Das *alieniloquium* der Ironie⁹² kehrt die Topoi der Misogynie zunächst in ein Frauenlob um, das im Gegensatz zu den argumentativen Frauenverteidigungen damit ebenfalls topisch wird und beispielsweise höfische Elemente vollständig ausschließt. In der ironischen Wendung wird der ernsthafte Habitus des profemininen Standpunkts dann mit spielerischer Leichtigkeit verworfen.

Betrachten wir dies zunächst am Beispiel von *L'Evangile aus fames*.⁹³ Mit diesem Titel wird ein Konglomerat von einreimigen Vierzeilern aus Alexandrinern (16 im kritischen Text von Jodogne) bezeichnet, die Ende des 13. Jahrhunderts entstanden sind. Charakteristisch ist dabei die innere Struktur der Vierzeiler, in denen die ersten drei Verse meist ein kategorisches Frauenlob enthalten, das durch einen überraschenden Vergleich im letzten Vers *ad absurdum* geführt wird:

Quoi c'on die de fame, c'est une grant merveille:
de bien fere et de dire chascun jor s'appareille

⁹²Das lateinische *alieniloquium* (Anders-Reden) ist eine Übersetzung des griechischen ἀλληγορία, das von dem Verb ἀλληγορέω (bildlich reden, zu ἄλλος und ἀγορεύω) abgeleitet ist. Cf. die Definition der Ironie bei Quintilian: "Ἀλληγορία [...] aut aliud verbis aliud sensu ostendit, aut etiam interim contrarium. [...] In eo vero genere, quo contraria ostenduntur, εἰρωνεία est: inlusionem vocant." (Quintilian, *Institutio oratoria* VIII 6, 44 und 54 (Bd.2, S.236 und 240))

⁹³Verwendet wurde die kritische Ausgabe JODOGNE, Omer: "L'édition de *l'Evangile aux femmes*." In: *Studi in onore di Angelo Monteverdi*. 2 Bde. Modena: Soc. Tip. Ed. Modense 1959, I, 353-75. Zur Erstellung des Textes cf. *ibid.*, 355-60.

et ausi sagement se porvoit et conseille
com fet li papeillons qui s'art a la chandeille. (Str. 7)

Diesem Schema folgen 10 von 16 Strophen des von Jodogne erstellten Textes.⁹⁴ Dieser ist allerdings eher als Schöpfung des modernen Herausgebers zu werten, denn *L'Evangile aus fames* weist in besonders starkem Maße die Merkmale der *mouvance* mittelalterlicher Texte auf, die sie zu Zeugen eines multiplen, unabgeschlossenen Schreibprozesses machen.⁹⁵ Während nur eine Strophe in allen elf erhaltenen Manuskripten überliefert ist, finden sich insgesamt 65 verschiedene Strophen in unterschiedlicher Zusammenstellung und Reihenfolge in den Versionen von *L'Evangile aus fames*.⁹⁶ Die große Freiheit im Umgang mit diesem Text zeigt, daß er als Materialsammlung für eine spielerische Ergänzungs-, Streichungs- und Variierungsarbeit verwendet und sicher nicht als geistiges Eigentum eines Individuums betrachtet wurde. Dennoch findet sich eine explizite Autorennennung in der letzten Strophe des von Jodogne erstellten Textes:⁹⁷

Ces vers Jehans Durpain, uns moines de Vauceles,
a fet moult soutilment; les rimes en sont beles.
Priez por lui, beguines, vielles et jovenceles,
que par vous sera s'ame portee en deus ficelles. (Str. XVI)

Der sich als Mönch präsentierende 'Autor'⁹⁸ charakterisiert hier sein eigenes Werk: "[S]outilment" hat er gedichtet, und das Ergebnis sind "schöne Reime", also formale Perfektion. Die *subtilitas* stellt nach J. Cerquiglini eine typische Kategorie der volkssprachlichen Literatur des Spätmittelalters dar, die

⁹⁴Die Strophen 4, 8, 9 und 10 weichen von dem Schema *drei Verse positiv – ein Vers negativ* ab und sind mehr oder weniger durchgängig negativ.

⁹⁵Cf. ZUMTHOR, Paul: *Essai de poétique médiévale*. Paris: Le Seuil 1972, 65 ss; (Definition des Begriffs *mouvance*: 507); B. Cerquiglini sieht das Phänomen, das er mit dem Begriff *variance* bezeichnet, ebenfalls als zentral für eine Theorie des mittelalterlichen Textes, der der modernen Vorstellung eines geschlossenen, von einem individuellen Autor geschaffenen Ganzen widerspricht: "Qu'une main fut première, parfois, sans doute, importe moins que cette incessante réécriture d'une oeuvre qui appartient à celui qui, de nouveau, la dispose et lui donne forme. Cette activité perpétuelle et multiple fait de la littérature médiévale un atelier d'écriture. Le sens y est partout, l'origine nulle part." (CERQUIGLINI, Bernard: *Eloge de la variante. Histoire critique de la philologie*. Paris: Seuil 1989, 57)

⁹⁶Cf. JODOGNE 1959, 355.

⁹⁷Die Strophe ist in fünf von elf Handschriften erhalten, cf. JODOGNE 1959, 364, Note zu Strophe 16.

⁹⁸Bei Vaucelles handelt es sich um eine 1132 gegründete Zisterzienserabtei in der Nähe von Cambrai (cf. JODOGNE 1959, 358). Der Name "Durpain" und die Kennzeichnung als Zisterziensermönch verweisen gleichermaßen auf den Hintergrund des ethischen Modelles der monastischen Askese, denn die Zisterzienser verkörperten als Reformorden beispielhaft die Spiritualisierungs- und Weltentsagungstendenzen des 12. Jahrhunderts.

– insbesondere von klerikalen Autoren – aus dem Bereich der lateinischen Philosophie und Literatur übernommen wird.⁹⁹ Der Begriff wird allerdings bereits bei Marie de France im Prolog der *Lais* verwendet und bezeichnet dort das geistige Vermögen, das zu einer angemessenen und *kreativen* Rezeption antiker Texte befähigt.¹⁰⁰ Diese “[p]ensée du palimpseste”¹⁰¹ legt den Schwerpunkt nicht auf die Anerkennung und Bewahrung einer unbezweifelbaren Autorität, sondern auf den schöpferischen Umgang mit einem bewahrenswerten Material, wodurch Ambivalenz und kunstvolles Gemachtsein als Merkmale literarischer Werke gegenüber dem Bezug auf absolute Werte wie Natur und Wahrheit in den Vordergrund treten. Cerquiglini stellt eine entsprechende Tendenz auch im Bereich der Logik fest, die in ihrer spätmittelalterlichen Ausprägung Eustache Deschamps zufolge mehr als Kunst der Argumentation um ihrer selbst willen als zum Zweck der Wahrheitsfindung ausgeübt wird: “Logique est [...] une science d’arguer choses faintes et subtiles, coulourées de faulx argumens, pour discerner et mieulx congnoistre la verité des choses entre le faulx et le voir, et qui rent l’omme plus subtil en parole et plus habille entre les autres.”¹⁰²

Dieser Zwischenbereich zwischen Wahrem und Falschem, in dem die Geschicklichkeit des Geistes trainiert werden kann, bildet zweifellos auch die Referenzebene des *Evangile aus fames*, das somit in ironisch-spielerischer Weise jene ‘Rhetorik der Subtilität’ in der Volkssprache vorwegnimmt, die Cerquiglini bei Guillaume de Machaut in vollem Maße entwickelt und zu einem literaturtheoretischen Modell ausgebaut sieht¹⁰³.

Damit wird deutlich, daß in der ‘Autorencharakterisierung’ des *Evangile aus fames* eine literarische Rolle und eine Schreibweise festgelegt werden: Der

⁹⁹Cf. CERQUIGLINI, Jacqueline: ‘*Un engin si subtil*’. *Guillaume de Machaut et l’écriture au XIVe siècle*. Genève [u.a.]: Slatkine 1985 (Bibliothèque du XIVe siècle 47), 7; zum soziologischen Bezug präzisiert die Verf., es handele sich um “la classe moyenne, majoritairement les clercs mais auxquels viennent s’adjoindre au XIVe siècle tous ceux qui sont habiles dans une pratique: bourgeois et marchands en particulier” (10).

¹⁰⁰“Es livres ke jadis feseient,/Assez oscurement diseient/Pur ceus ki a venir esteient/E ki aprendre les deveient,/K’i peüssent gloser la lettre/E de lur sen le surplus mettre./Li philosophe le saveient,/Par eus meïsmes entendeient,/Cum plus trespasseit li tens,/Plus serreient sutil de sens/E plus se savreient garder/De ceo k’i ert a trespasser.” MARIE DE FRANCE: *Les Lais de Marie de France*. Hrsg. Jean Rychner. Paris: Champion 1973 (Classiques français du Moyen Age 93), 11-22.

¹⁰¹CERQUIGLINI 1985, 8.

¹⁰²Art de Dictier, in: EUSTACHE DESCHAMPS: *Oeuvres complètes*. Hrsg. Gaston Raynaud. 11 Bde. Paris: Firmin Didot 1878-1903, Bd. 7, 266 s; cf. CERQUIGLINI 1985, 8.

¹⁰³CERQUIGLINI 1985, 9. Die Verfasserin verweist auch auf Jean de Meun, Dante und die altprovenzalischen *Leys d’Amors*, die exemplarisch für eine überall in Europa Ende des 13. Jh. einsetzende Reflexion über die literarischen Möglichkeiten der Volkssprache stehen (CERQUIGLINI 1985, 9 s).

Text vermittelt die Perspektive einer klerikalen Tradition und beabsichtigt nicht die möglichst getreue Nachahmung einer gegebenen Natur oder die Formulierung unbestreitbarer Wahrheiten, sondern eine kreative Formkunst, die das gegebene Material kunstvoll zu verarbeiten sucht.¹⁰⁴ Die Autorenrolle bleibt dabei innerhalb des gegebenen Rahmens der klerikalen Kultur flexibel gestaltbar. So weicht in Text *C* der asketische Mönch dem Prediger, der seinem Publikum großzügigen Ablass für die wohlwollende Aufnahme seiner Lehren verspricht:

L'euvangille des femmes vous vueil cy recorder;
moult grant prouffit y a qui le veult escouter:
cent jours dehors pardon y pourroit conquerer.¹⁰⁵

Durch die Sprecherfigur, die als klerikale Autoritätsperson auftritt, läßt sich auch der Titel *Evangile* erklären. Ebenso wie *Bible* oder *Epystles* bezeichnet er dessen autoritätstheischende und Nutzen versprechende Verkündigung. In der Tat kann die Redeform der ironischen Kritik, die charakteristisch für *L'Evangile des femmes* ist, auch in einem didaktischen Diskurs als Variante gewählt werden. Dies belegt der didaktische *Roman des Romans*, der die gleiche

¹⁰⁴Letzteres zeigt sich auch darin, daß der eigene Wahrheitsanspruch in dem normalerweise ironischen Schlußvers eines Vierzeilers auftaucht und somit zum Gegenstand des rhetorischen Spieles wird: "Lor consaus est tant dous et tant vrais et tant pieus/qui bien les croit a certes, plus li est douz que mieus;/meres sont par pitié, genz getent de perieus:/aussi com je di voir, lor aït Damedieus!" (Str. 2)

¹⁰⁵B.N. f.fr. 1593 (Dat. um 1490), in JODOGNE 1959, 369. Var.: *dehors pardon*: de vray pardon (cf. auch JODOGNE 1959, 374). Das öffentliche Sprechen wird in drei Manuskripten an ein weibliches Publikum von "beguines, vielles et jovencelles" (V. 63) gerichtet. In der Version von *B*, der der kritische Text von Jodogne folgt, wird noch spezifischer ein "Couvens de Cantimpré" mit einer Äbtissin namens "Ysabiaus" (Str. 15) genannt. Obwohl sich beide historisch referenzialisieren lassen (cf. JODOGNE 1959, 358 s) ist die Strophe, die im Text von *B* als vorletzte erscheint, in Anbetracht der ansonsten konsistenten Perspektive männlichen Sprechens über Frauen eher als Geleitstrophe mit Widmung denn als Publikumsanrede aufzufassen. Wahrscheinlich waren die genannten Personen dem tatsächlich anvisierten Publikum bekannt und die Anspielungen auf ihre Kosten stellten einen Scherz für ein eingeweihtes Publikum dar. Dies zeigt auch der Text von *H* in Strophe 10 (JODOGNE 1959, 370), die eine Pseudo-Apologie der Beginen, nach dem Muster des *rara avis*-Topos enthält: Nach langen Ausführungen über die Laster der Frauen werden die Beginen zunächst als löbliche Ausnahme von dieser Regel dargestellt. Entsprechend der semantischen Form des Vierzeilers in *L'Evangile aus femmes*, wird diese Aussage durch den überraschenden Vergleich im letzten Vers jedoch ironisiert und in ihr Gegenteil verkehrt: Die Anziehung der Eitelkeit für die religiösen Frauen ist wie diejenige von Milch für Fliegen – also, im Gegensatz zu dem, was in den drei ersten Versen suggeriert wurde, immens. Daß ein solcher Scherz tatsächlich vor einem Publikum von Beginen vorgetragen oder von ihnen gelesen werden sollte, kann wohl als sehr unwahrscheinlich betrachtet werden. Wie die zuvor betrachteten misogynen *dits* nimmt also auch *L'Evangile aus femmes* eine männlich-klerikale Perspektive ein.

Strophenform wie *L'Evangile aus fames* aufweist. Hier kündigt der Sprecher in einer Klage über die mangelnde Vertrauenswürdigkeit der Menschen explizit an, er wolle dies einmal ironisch darstellen:

Qui se porreit de mal engin garder?
 Ou porrad l'em mes lealte trover
 Quant as persones ne se poet hom fier?
 Par yronie le vos voil aconter:

Ja lealte querez mais al magnien,
 E en orier, e en leu, en en chien;
 E en cheval restif vos fiez bien,
 Guaite ne songe ne mescreez de rien.¹⁰⁶

Ganz ähnlich plädiert die Eröffnungstrophe der Version *B* für die Vertrauenswürdigkeit der Frauen:

Quiconques veut mener pure et saintisme vie,
 fames aint et les croie et du tout s'i afie,
 et aussi seürs com ce qui est n'est mie,
 que par eles sera s'ame saintefi(e)[i]e. (1-4)

In *L'Evangile aus fames* wird die Ironie allerdings zum beherrschenden Kompositionsprinzip des Textes. Auf eine positive Normaussage wird zugunsten der ironischen *subtilitas* verzichtet.

Ähnlich wie *L'Evangile aus fames* funktioniert *Li Epystles des femes*. In acht *strophes d'Hélinand* behandelt der Sprecher die üblichen Laster der Frauen (v. a. Heuchelei, aber auch Wechselhaftigkeit, Verschlagenheit, Täuschung, Habgier, Unzuverlässigkeit, Geschwätzigkeit usw.) bis zu dem vernichtenden Schluß: "Ne seut-on que sor elles dire,/Fors que pute, gloute et larnesse" (Str. 8, 11 s). In der Mehrzahl der Strophen wird dabei wie in *L'Evangile aus fames* zunächst eine positive Perspektive aufgebaut, die dann im zweiten Teil der Strophe in ihr Gegenteil verkehrt wird. Entsprechend der längeren Strophenform wird zu diesem Zweck allerdings nicht das pointierte Mittel des absurden Vergleichs benutzt. Vielmehr wird die misogynie Aussage semantisch durch einen auffälligen Wechsel ins obszöne oder skatologische Register angezeigt. Als typisches Beispiel mag Strophe 4 dienen:

En feme n'a point trecherie,
 Mais loiauté sans vilonie.
 Li homs es sages et visex,
 Que de tous ses secrés s'i fie;

¹⁰⁶TANQUEREY 1922, 64; Str. 148 s, 592-96.

Car .j. mot ne sonneroit mie,
 Pour gaignier le conté de Trex.
 S'ele est reprise en aucun leus,
 Qu'ele ait menti .j. mot u .ij.
 Ele en feroit si l'esbahi,
 Com seroit uns pes pereus,
 Si se trovoit au cul tous seus,
 Enmi les prés de Lombardie.

Das Wort "pet" taucht außer an dieser Stelle auch im zweiten Teil der Strophen 2 und 3, "cul" in 3, 5 und 6 auf. Die Lust an der *subtilitas* wird also in *Li Epystles des femes* durch die Lust am obszönen Wort und der phantasievollen Überschreitung der Grenzen des guten Geschmacks und der Sinnkonventionen ersetzt.¹⁰⁷ Aber auch hier gilt: Die absurde Komik des "ängstlichen Furzes" ist für das Funktionieren des Textes zweifellos mindestens genauso wichtig wie die misogynen Aussagen, und obwohl der Text eher argumentativ angelegt ist als das *Evangile aus fames*, steht die Unterhaltungsfunktion durch die ungewöhnliche Variation des bekannten Themas deutlich im Vordergrund.

Demgemäß wird auch der Sprecher nicht als Autorität aufgebaut, dessen Aggressivität durch Berufung auf Bibeltexte, kirchliche oder heidnische Autoritäten gerechtfertigt würde.¹⁰⁸ In den wenigen selbstreflexiven Aussagen des Sprechers im Text deutet sich vielmehr an, daß es sich um einen moralisch zweifelhaften Satiriker handelt, wie er aus der Tradition der römischen Verssatire bekannt ist: So bemerkt er z. B., man möge den Frauen ruhig seine Geschäfte anvertrauen, denn sie erledigten sie unverzüglich – "ensi com je paie" (Str. 7, 10-12). Zu dem Charakterzug des säumigen Schuldners tritt dann im *explicit* noch derjenige des Streitsüchtigen, der Besserung – oder zumindest einen Waffenstillstand – gelobt:

Chi ferai fin, et grande laisse;
 Si ne vous ferai plus de noisse. (Str. 8, 13 s)

Die misogynen Dichtung selbst ist also "noisse" gewesen – offenbar eine bewußte Abführung von Aggressionen, die als textimmanente, symbolische und konventionelle Aggressivität ohne weitere Rechtfertigung zugestanden wird,

¹⁰⁷Ein ähnlich absurder Vergleich wie derjenige des "ängstlichen Furzes" taucht in Strophe 6 auf, wo es von der ertappten Frau heißt: "Ele en sera si esperdue,/Que s'on l'avoit au cul ferue,/D'un pois parmi une verrière."

¹⁰⁸Die Nennung eines frauenfeindlichen "grant concile" am Ende des Textes (Str. 8, 10), die eine Art Klimax bildet, ist durch die mangelnde Klarheit des Bezuges und die grobe Verallgemeinerung der Aussage ("Ne seut-on que sor elles dire,/Fors que pute gloute et larnesse" (11 s)) als Parodie eines Autoritätenbeleges zu erkennen.

aber nicht über den Text hinaus bestehen bleibt, sondern mit dem *explicit* endet.

Damit können wir nunmehr den Typus der rhetorisch-spielerischen Misogynie in den volkssprachlichen *dits* genauer beschreiben. Während *Le Blasme des fames* und die ihm ähnlichen Dichtungen durch einen Selbstwert der rhetorischen Virtuosität charakterisiert sind, die man als Überfunktion des Stils bezeichnen könnte, ist es in *L'Evangile aus fames* die ironische *subtilitas* und in *Li Epystles des fames* die Außerkraftsetzung von Konventionen moralischer (Aggressivitäts- und Obszönitätsverbot) und semantischer Art (absurde Vergleiche), die den Reiz des Textes ausmacht. In allen Fällen spielt der Gegensatz zu einem getrennt existierenden oder eingebundenen Frauenlob eine wichtige Rolle. In *Evangile* und *Epystle* wird das Frauenlob jedoch als *alieniloquium* der Misogynie erst konstituiert und dann durch semantische Transgressionen wieder aufgehoben.

In der semantischen Transgressivität zeigt sich letztlich die Affinität der misogynen Satire zur Nonsensdichtung. In dem Fragment « Se j'avoye une fame qui ne me mentist » läßt sich dies in Reinform beobachten, denn hier wechselt die misoyne Topik beliebig mit anderen *impossibilia*:

Se j'avoye une fame qui ne me mentist point
 Et s'elle me tenchoit autrement que a point
 Que deables l'em portas(cen)t et ne revenist point
 Et s'ëusse une robe bien tallie a mon point
 Et forgasse monnoye c'on ne refusast point
 Et s'ëusse ...oie qui ne me fausist point
 Et (si) foutisse par tout et on n'en parlast point
 Et vesquisse tous diz et ne mourusse point
 Je feroye tel chose que ne feray point [...].¹⁰⁹

In diesem kurzen Text wird die symbolische Trieb- und Wunscherfüllung auf verschiedenen Gebieten kombiniert, sei es in der Aggressivität gegenüber Frauen, wie sie vor allem in der Verwünschung von Vers 3 zum Ausdruck kommt, in dem Wunsch nach Reichtum, der ohne Mühen, dafür aber auf widerrechtliche Art und Weise zustande kommt (5), oder auch im unbeschränkten Ausleben des sexuellen Triebes, der der sozialen Kontrolle entzogen wird (7). Dieser lustbetonte Bruch der Konventionen wird durch die metrisch relativ freie, aber rhetorisch pointierte Form der Anapher-Epipher-Serien plakativ herausgestellt.

Die Besonderheit des Textes liegt jedoch in seiner logisch-semantischen Struktur. Die ersten drei Verse, die das misoyne Material beinhalten, formulieren unter bestimmten hypothetischen Bedingungen als Schluß die Ver-

¹⁰⁹LÅNGFORS, Arthur: "Notice du MS. Français 24436." In: *Romania* 41 (1912), 231.

wünschung der Ehefrau. Dabei erscheint die erste Bedingung (eine Frau zu haben, die nicht lügt) als ein im Sinne des *rara avis*-Topos faktisch unmöglicher Fall. Zum Schein wird also eine Bedingung angenommen, von der doch alle in die misogyne Topik Eingeweihten wissen, daß sie nicht zutreffen kann. Schon durch dieses insgeheime Einverständnis wird Überlegenheitsgelächter provoziert. Sodann wird durch die zweite Bedingung ein weiterer komischer Kontrast hergestellt: Eine durchaus alltägliche Verfehlung, die selbst der *bona mulier* einmal unterlaufen könnte, führt bereits zu ihrer Verdammung durch den satirischen Sprecher.

In den Versen vier bis neun wird ein Schluß in *Wenn-dann*-Form gezogen, wobei die ersten fünf Verse eine Reihe von Bedingungen enthalten und der letzte Vers die Folgerung aus diesen Bedingungen. Betrachtet man die Inhalte der Bedingungen, so stellt man fest, daß ein komischer Effekt v. a. aus der unerwarteten Kombination realisierbarer Bedingungen (4), kontingenterweise nicht realisierbarer Bedingungen (5 und 7) und generell nicht realisierbarer Bedingungen (8) entsteht. Dabei steht die apriorisch unerfüllbare Bedingung,¹¹⁰ die alle anderen hinfällig macht, da sie mit ihnen durch ein logisches Und verknüpft ist, als letzte, unmittelbar vor der Folgerung, die ihrerseits gegen den Satz des Widerspruchs verstößt und damit bereits aus formallogischen Gründen (unabhängig von ihrem konkreten Inhalt) falsch ist. Der Text erinnert insgesamt an die logischen Spitzfindigkeiten einer Sophistik, wie z. B. Aristoteles sie wiedergegeben und analysiert hat.¹¹¹ Das vorliegende Beispiel wird dabei sicherlich als "harmlos[er]" Fall gelten können, bei dem die "Vorraussetzungen gar zu unglaublich oder falsch sind";¹¹²

¹¹⁰Es gehört zur Definition des Menschen, daß er ein sterbliches Wesen ist, und damit ist die Bedingung "Wenn ich [...] niemals sterben würde" *per definitionem* unerfüllbar, sofern der Sprecher ein Mensch ist.

¹¹¹Z.B.: "Kann Nichtseiendes sein? Aber das Nichtseiende ist doch etwas. Ebenso wird das Seiende nicht sein. Es ist ja ein bestimmtes Seiendes nicht" usw. (ARISTOTELES: *Sophistische Widerlegungen (Organon VI)*. Übers. und mit Anm. versehen von Eugen Rolfes. Hamburg: Meiner 1968 (Philosophische Bibliothek 13), 180a (Kap. 25)).

¹¹²ARISTOTELES 1968, 183a (Kap. 33). Aristoteles kennt im übrigen durchaus gültige Schlüsse mit falschen Prämissen, wobei ihn v. a. die Fälle interessieren, in denen aus falschen Prämissen ein wahrer Schlußsatz folgt, wie in dem Beispiel: *Jeder Stein ist ein sinnliches Wesen. – Jeder Mensch ist ein Stein. – Folglich: Jeder Mensch ist ein sinnliches Wesen.* (vgl. ARISTOTELES: *Lehre vom Schluß oder Erste Analytik (Organon III)*. Übers. und mit Anm. versehen von Eugen Rolfes. Hamburg: Meiner 1975 (Philosophische Bibliothek 10), 53b (Kap. 2)). In der modernen Logik sind Schlüsse mit falschen Prämissen formal gültig, wobei der Schlußsatz wahr oder falsch sein kann. Vgl. die Formulierung bei Kutschera/Breitkopf: "Ein Schluß ist *gültig*, wenn unter der Voraussetzung, daß alle Prämissen wahr sind, auch die Konklusion wahr ist. Wenn wir behaupten, ein Schluß sei gültig, so behaupten wir weder, daß die Prämissen wahr sind, noch, daß die Konklusion wahr ist, falls alle Prämissen wahr sind. Die Konklusion eines gültigen Schlusses kann also durchaus

das Spiel mit der dialektischen *subtilitas* ist jedoch deutlich als Hintergrund der Normüberschreitung zu erkennen.

Dabei ist die Form des literarischen Nonsens, der uns hier begegnet, von der gelehrt-rhetorischen Tradition der *adynata* und der Topik der verkehrten Welt, wie sie Robert Curtius beschrieben hat,¹¹³ zu unterscheiden, da diese primär in einem sinnvollen Kontext, oft dem der Zeitklage, auftritt und somit eine über den Nonsens hinausweisende, kritisch-satirische Bedeutung und ein gewisses Pathos erlangt.¹¹⁴ Ein bekanntes Beispiel einer solchen rhetorischen Verwendung von *adynata* aus der altfranzösischen Literatur ist die Definition der Liebe durch Raison im *Roman de la Rose* von Jean de Meun, die bemerkenswerterweise in MS Français 24436 dem hier untersuchten Text unmittelbar vorangeht.¹¹⁵ Obgleich in diesem Manuskript der breitere (philosophische) Kontext der Rede Raisons ausgeblendet wird, ist die liebeskritische Intention der *adynata* klar genug. Der Nonsens in *Si j'avoie une fame* scheint dagegen nicht unmittelbar im Sinne eines satirischen Angriffs funktionalisiert zu sein, auch wenn er mit den Elementen der Misogynie und Obszönität verbunden ist.

Die Misogynie wirkt vielmehr ähnlich wie die Obszönität als Tabubruch und ermöglicht die Entladung von Aggressionen und die symbolische Erfüllung des Wunsches nach sexueller Dominanz. Mit dem zusätzlichen Bruch semantischer Konventionen wird, wie P. Zumthor bemerkt hat, auch auf der sprachlichen Ebene ein poetischer "anti-code" geschaffen.¹¹⁶ Die "langue em-

auch falsch sein; dann ist aber auch mindestens eine Prämisse falsch." (KUTSCHERA, Franz von und Alfred Bretkopf: *Einführung in die moderne Logik*. 5. Aufl. Freiburg/München: Alber 1985, 10)

¹¹³CURTIUS, Robert: "Verkehrte Welt." In: Ders.: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. 11. Aufl. Tübingen/Basel: Francke 1993, 104-8.

¹¹⁴Wenn wir die Zeitklage als Form der (Gesellschafts-)Satire auffassen, ist sie als solche aufgrund der zeitgenössischen Poetiken nicht einem hohen Stil zuzurechnen. Gerade in den *adynata*-Reihen wird aber aufgrund ihrer elegischen Grundstimmung und ihres Vokabulars eine poetische Wirkung entfaltet, die sie von den bisweilen recht drastischen Formulierungen anderer satirischer Formen abhebt. Curtius verweist auch auf die rein poetische Nutzung der *adynata* als Figur des *ornatus difficilis*; cf. CURTIUS 1993, 107. Auch Kellermann zieht eine scharfe Grenze zwischen der rhetorischen Tradition und den von ihm als "Gedichte des uneingeschränkten Unsinn" bezeichneten altfranzösischen Formen wie *fatrasie*, *fatras* etc. (cf. KELLERMANN, Wilhelm: "Über die altfranzösischen Gedichte des uneingeschränkten Unsinn." In: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 205 (1968), 13 s).

¹¹⁵Das 54 Verse umfassende Fragment des *Roman de la Rose*, das ungefähr den Versen 4293-358 der Ausgabe Langlois entspricht, findet sich auf fol. 156, der *verso* im unteren Teil der ersten Spalte den Text von *Se j'avoie une fame qui ne me mentist* enthält. Långfors zitiert die beiden ersten Zeilen: "Amours ce est pais haïneuse,/Amours c(e)'est haïne amoureuse" (cf. LÅNGFORS 1912, 230).

¹¹⁶ZUMTHOR, Paul: *Langue, texte, énigme*. Paris: Ed. du Seuil 1975, 73.

prisonnante”,¹¹⁷ gegen die er sich richtet, ist in diesem Fall jedoch nicht diejenige der höfischen Kultur, die in den misogynen *dits* nirgendwo eine Rolle spielt, sondern vielmehr die komplexe Dialektik des theologischen und moraldidaktischen Diskurses, der mit seiner schwierigen Haltung zur Frau eine strenge Denkdiziplin fordert. Die Tendenz zur Parodie normativer Diskurse im *exordium* misogynen *dits* zeigt ebenso wie die gemeinsame Überlieferung positiver und negativer *dits* und die Techniken des *alieniloquium* in den *dits*, die den Gegenstandspunkt mitabbilden, wie sich die volkssprachlichen Dichter spielerisch an dieser Dialektik abarbeiten. In der Nonsens-Dichtung können sie sich schließlich davon befreien.

Wir haben in diesem Kapitel gesehen, daß die narrative Verarbeitung misogynen Topoi in Exempel und *fabliau* v. a. in der Verbindung mit den literarischen Mitteln der Komik und Parodie eine Tendenz zu Ambivalenz und Problematisierung der Normaussage entwickelt, die aber auch für deren genuin literarische Gestaltung genutzt werden kann. Das misogyne *dit* geht demgegenüber einen Schritt weiter und unterminiert die Bedeutungsdimension des sprachlichen Zeichens überhaupt. Sei es durch eine Hypertrophie des Stils oder durch den Bruch semantischer Konventionen, die *dits* geben dem *signifiant* den Vorrang gegenüber dem *signifié* und werden so zum reinen Ausdruck der Aggression jenseits der Grenzen von Hermeneutik und Moral.¹¹⁸

¹¹⁷ZUMTHOR 1975, 70.

¹¹⁸Man vergleiche hierzu die Untersuchungen von Pierre Bec zu dem “contre-texte” der altokzitanischen (höfischen) Trobadordichtung (BEC, Pierre: *Burlesque et obscénité chez les troubadours. Le contre-texte au Moyen Age*. Paris: Stock 1984 (Moyen Age)). Bec unterscheidet innerhalb des “contre-texte” zwischen liebes- und frauenkritischen Texten (*La ‘fin-amors’ marginalisée*, 25-67), einem “contre-texte humoristique et burlesque” (71-130), “obscène et scatologique” (133-190) und “féminin” (193-205) sowie einer “hypertrophie du trobar” (209-31). Die letztere Kategorie zeigt ebenfalls Verbindungen zur Nonsensdichtung: “[ce sont des] pièces où le contenu se dilue à l’extrême, se convertit en un pur prétexte à des divertissements formels et linguistiques de toutes sortes, où le langage, dans la matérialité de ses structures (sonores, lexicales, rythmiques), devient une fin en soi qui se confond avec le sens, épisodique et contingent, qu’il génère.” (19) Im Unterschied zu unseren Beispielen bewegt sich der altokzitanische *contre-texte* jedoch innerhalb des ursprünglichen Systems: “On est toujours *dans* le code, mais en rupture ludique avec les modalités trop contraignantes qu’on pousse jusqu’à l’exaspération.” (*ibid.*) Der *contre-texte* reproduziert daher auch die lyrischen Formen des ursprünglichen Codes, was bei den von uns ausgewählten Beispielen nicht der Fall ist. Eine Sammlung eines ähnlichen altfranzösischen lyrischen *contre-texte* bietet LÅNGFORS 1921.

Kapitel 7

Verschmelzung von Ethik und Literatur: Misogynie und Satire im *Roman de la Rose* von Jean de Meun

Betrachten wir noch einmal den Gang der bisherigen Untersuchung. Die Analyse der Misogynie in volkssprachlichen *revues d'Estats* und lateinischen *ad status*-Predigten hat die regelmäßige Verbindung einer rhetorisch-topischen Misogynie mit bestimmten Argumentationsfiguren aufgezeigt, die sehr häufig dichotomisch und antithetisch konstruiert sind. Dem satirischen Diskurs kommt dabei v. a. in der Volkssprache die Rolle eines Modells literarischen Schreibens zu, das erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verstärkt in die Kritik gerät. In den lateinischen Predigten konnten wir sodann die rhetorische Funktion und Gestaltung der topischen misogynen Satire näher beobachten. Ihre ästhetisierende Gestaltung haben wir in ihrer narrativen Form anhand von Exempel und *fabliau* und in ihrer rhetorischen Ausprägung anhand der Kurzform des misogynen *dits* weitergehend analysiert. Hierbei konnten wir die Tendenz der misogynen Topoi zur Verselbständigung feststellen, bis hin zum reinen Sprachspiel in der Art der Nonsens-Dichtung.

Das literarische Potential des misogynen Materials zeigt sich außerdem in der Möglichkeit seiner Einbettung in neue literarische Kontexte. So wird neben der traditionellen Askesepropaganda, Ehekritik und Ehedidaxe Ende des 12. Jahrhunderts auch die Liebes- und Courtoisiekritik zu einem möglichen Rahmen für die misogynen Topoi. Aus dieser thematischen Verknüp-

fung gehen Werke wie *De Amore* von Andreas Capellanus und Jean de Meuns *Roman de la Rose* hervor, die zu den meistdiskutierten mittelalterlichen Literaturzeugnissen gehören. Mit dem *Roman de la Rose* werden wir uns im folgenden ausführlich auseinandersetzen.¹

* * *

Seit ihrer Entstehung im 19. Jahrhundert beschäftigt sich die Literaturwissenschaft mit dem *Roman de la Rose*, ohne einen wirklichen Konsens über wichtige Grundfragen zu erzielen. Die Schwierigkeiten beginnen mit der heterogenen Natur des Werkes, dessen erster Teil (4058 Verse) um 1235 von Guillaume de Lorris verfaßt worden ist, während die wesentlich umfangreichere Fortsetzung (17.722 Verse) von Jean de Meun etwa vierzig Jahre später (um 1275) entstanden ist.² Der erste Teil wird meist als allegorischer höfischer Roman charakterisiert:³ Ein junger Mann (Amant) erlebt im Traum seinen Eintritt in die Welt der höfischen Liebe, dargestellt durch den Garten

¹Ein Vergleich zwischen *De Amore* und dem *Roman de la Rose* könnte weitere wichtige Erkenntnisse liefern, da auch in *De Amore* die Frauenkritik zentral für die Bedeutung des Gesamtwerkes ist. Dies zeigen v. a. Interpretationen, die der traditionellen Lesart als Handbuch der höfischen Liebe widersprechen und zeigen, daß das Normensystem der höfischen Literatur von Andreas in seiner Diskurshaftigkeit herausgestellt und in einer Art und Weise mit anderen Normensystemen konfrontiert wird, die seine Brüchigkeit und Fiktionalität bloßstellt (z. B. KARNEIN, Alfred: *De Amore in volkssprachlicher Literatur. Untersuchungen zur Andreas-Capellanus-Rezeption in Mittelalter und Renaissance*. Heidelberg: Winter 1985 (Germanisch-Romanische Monatsschrift, Beihefte 4); SCHNELL, Rüdiger: *Andreas Capellanus*. München: Fink 1982 (Münstersche Mittelalter-Schriften 46), 16, CHERCHI, Paolo: *Andreas and the Ambiguity of Courtly Love*. Toronto [u.a.]: Univ. of Toronto Pr. 1994). In einer solchen Interpretation kann die Misogynie, die im dritten Buch des *De Amore* konzentriert ist, sich als *remedium* für denjenigen, dem die subtilere Kritik der vorangegangenen Teile entgangen ist, verstanden werden: Ein solcher Leser müßte dann gewaltsam durch eine Art "Ekelkur" (SCHNELL 1982, 163 s) von seiner Verblendung geheilt werden.

Andreas' Frauen- und Liebeskritik läßt sich damit nicht mehr auf ein einfaches komplexmentäres oder antithetisches Schema reduzieren. In der komplexen Struktur des Werkes, das in einem intellektuellen Spiel verschiedene Diskurse gegeneinandersetzt, ohne ihre Relation explizit zu bestimmen, zeichnet sich erst nach sorgfältiger Analyse eine Wertung der einzelnen Normsysteme ab, und ihre Hierarchisierung bleibt bis heute umstritten. Obgleich also eine klare normative Perspektive fehlt, bleibt die kraftvolle und zugleich in ihrer Diskurshaftigkeit erkennbare Misogynie wesentlicher Bestandteil einer literarischen Verarbeitung des Phänomens von Liebe und Geschlechtlichkeit.

²Die Verszahlen beziehen sich hier und im folgenden auf die Ausgabe GUILLAUME DE LORRIS UND JEAN DE MEUN: *Le Roman de la Rose*. Hrsg. Ernest Langlois. 5 Bde. Paris: Firmin-Didot/Champion 1914-24.

³Cf. aber die Kritik von Ott in: OTT, Karl A.: "Einleitung." In: GUILLAUME DE LORRIS UND JEAN DE MEUN: *Der Rosenroman*. Übersetzt und eingeleitet von Karl A. Ott. München: Fink 1976 (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 15,1-3), 65-76.

des personifizierten Dedit. Dort erblickt er eine Rose, zu der er in Liebe entbrennt und die er gegen vielfache Widerstände zu gewinnen sucht. Der zweite Teil führt die Handlung des ersten bis zur Eroberung der Rose und dem Erwachen des Träumenden fort, es dringen jedoch Elemente ein, die der höfischen Allegorie fremd sind. Dies geschieht v. a. in ausgedehnten Lehrreden von Personifikationen, denen Amant bei seiner Eroberung begegnet. So wird Amant, nachdem er Raison zugunsten Amors entsagt hat, von einem personifizierten Ami in einer an Ovid angelehnten Verführungskunst unterwiesen, während Bel Acueil, das sozial interagierende *alter ego* der Rose, von seiner Bewacherin La Vieille in die Kunst der Täuschung für Frauen eingeführt wird. Amant macht danach Faus Semblant zu seinem Verbündeten und erreicht am Ende sein Ziel mit Hilfe von Nature und ihrem 'Priester' Genius, der eine hemmungslose Sexualität propagiert. Die Eroberung der Rose wird schließlich mit Hilfe einer durchsichtigen Pilgermetaphorik in obszöner Weise als Entjungferung beschrieben. Die Frage nach der Wertung dieser als skandalös empfundenen Darstellung von Sexualität hat lange Zeit die Kontroverse um den *Roman de la Rose* beherrscht.

Die ältere Forschung, die in Jean de Meun einen praktisch denkenden Bürgerlichen sah, ging davon aus, daß dieser mit den Reden von Nature und Genius "im Widerspruch zum offiziellen kirchlichen Dogma den Standpunkt eines vernünftigen Naturalismus vertrat und bereits im 13. Jahrhundert [...] die Erkenntnis propagierte, die 'Natur' sei das alleinige Prinzip des Wahren und Guten und Schönen"⁴. Die Unsittlichkeit der Schlußpassage wird folglich als ernsthafte "heidnische" oder "antikirchliche" Tendenz aufgefaßt und einer insgesamt bürgerlich-revolutionären Gesinnung des Autors zugeschrieben.⁵

Erst in den 30er und 40er Jahren des 20. Jahrhunderts rückte man von der Bürgerthese ab, da sie angesichts der überwältigenden Menge gelehrter Referenzen in Jean de Meuns Text letztlich historisch nicht zu halten war.⁶ Man erkannte, daß eine solch umfassende Bildung, wie sie bei Jean de Meun zutage tritt, im 13. Jahrhundert nur bei einem Kleriker zu vermuten ist. In der Tat wird mittlerweile nicht mehr bezweifelt, daß Jean de Meun zumindest dem Umfeld der Pariser Universität zuzurechnen ist, vermutlich sogar selbst dort studiert und den Titel eines Magister Artium erworben hat.⁷ Jeans Ruf als kirchenkritischer Revolutionär blieb dennoch erhalten. Man hat in ihm nun beispielsweise vor dem Hintergrund der theologischen Konflikte im Paris seiner Zeit einen Averroisten oder Thomisten gesehen, dessen häretische

⁴OTT 1976, 21.

⁵Vgl. OTT 1976, 23 ss.

⁶Diese Erkenntnis setzte sich im Anschluß an die Arbeiten der Dominikaner M. M. Gorce und G. Paré allmählich durch, vgl. OTT 1976, 30 s.

⁷Vgl. OTT 1976, 38, 39 s.

Tendenzen u. a. Gegenstand der Verurteilungen des Pariser Bischofs Etienne Tempier von 1277 gewesen sein sollen.⁸ Entscheidend für die Form, in der die These vom revolutionären Jean de Meun bisweilen noch heute vertreten wird, war jedoch das Werk von A. Gunn: Er betrachtet Jean als Verfechter eines "Christian phallicism", der ein religiöses Ideal der Fülle und der fortpflanzungsorientierten Sexualität habe etablieren wollen.⁹

In den 60er Jahren entstand jedoch in den USA im Anschluß an die Arbeiten von D. W. Robertson¹⁰ eine neue Schule der *Rosenroman*-Interpretation, die stärker als bisher die theologische Tradition beachtete, in der das Werk anzusiedeln ist. Man gelangte so zu einer 'christlichen' Interpretation, die in Raison statt in Nature die normative Perspektive des Romans sah und folglich den zweiten Teil, in dem der Protagonist sich von dieser Vernunftnorm lossagt, als ironische Darstellung sündhaften Handelns betrachtete.¹¹ Als Beleg werden Bezüge zu patristischen Schriften angeführt, was wiederum die Frage aufgeworfen hat, inwieweit man bei einem volkssprachlichen Roman des 13. Jahrhunderts von einer Rezeption ausgehen kann, bei der solche gelehrten Hintergründe auch nachvollzogen wurden.¹²

Diese Frage ist lange unbeantwortet geblieben. Erst die Manuskriptstudien von S. Huot¹³ haben den endgültigen Nachweis für eine gelehrte Rezeption des *Roman de la Rose* im 13. und 14. Jahrhundert geliefert. Anhand von Glossen und Anmerkungen in den mittelalterlichen Manuskripten zeigt Huot, daß das Werk als "vernacular poem worthy of learned study"¹⁴ betrachtet wurde. Hierfür spricht auch die Tatsache, daß der *Roman de la Rose* einer der wenigen volkssprachlichen Texte ist, die bereits im frühen 14. Jahrhundert in der Bibliothek der Sorbonne zu finden sind.¹⁵ Darüber hinaus läßt sich anhand der in Glossen und Anmerkungen zitierten Autoren nachweisen, daß eine Vielzahl verschiedenster Texte aus der lateinischen und volkssprach-

⁸Vgl. OTT 1976, 31 s.

⁹GUNN, Alan M.: *The Mirror of Love. A Reinterpretation of the "Romance of the Rose"*. Lubbock, Tx.: Texas Tech Pr. 1952; cf. OTT 1976, 42 s.

¹⁰V. a. ROBERTSON, D. W., Jr.: *A Preface to Chaucer. Studies in Medieval Perspectives*. Princeton: Princeton Univ. Pr. 1962.

¹¹Näheres zu dieser Forschungsrichtung in OTT 1976, 50-58.

¹²So wirft Ott der Robertson-Schule vor, daß hier "der mittelalterliche Leser eines volkssprachlichen Romans [...] zu einem allen historischen und sozialen Bedingtheiten entzogenen Idealwesen gemacht wird, das mit einer wahrlich sagenhaften Kenntnis der lateinischen Literatur und der theologischen Überlieferung ausgestattet ist" (OTT 1976, 63).

¹³HUOT, Sylvia: *The "Romance of the Rose" and its Medieval Readers. Interpretation, Reception, Manuscript Transmission*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Pr. 1993 (Cambridge Studies in Medieval Literature 16).

¹⁴HUOT 1993, 74.

¹⁵Vgl. HUOT 1993, 84.

lichen Tradition von Anfang an für das Verständnis des Romans eine wichtige Rolle gespielt haben:

[...] it came naturally to medieval readers to approach the *Rose* as part of an intertextual network, in which numerous texts, both explicitly and implicitly present, could comment on one another.¹⁶

Die inhaltlichen Schwerpunkte der *Roman de la Rose*-Kritik haben sich indes gewandelt. Seit den 80er Jahren entstehen verstärkt Analysen, die sich nicht mehr eindeutig einer christlichen oder naturalistischen Schule zuordnen lassen und sich statt dessen mit rein theoretischen oder formalen Fragestellungen oder bestimmten Motiven oder Ausschnitten beschäftigen.¹⁷ Eine zentrale Stellung nimmt dabei der Problemkomplex Geschlechtlichkeit, Sexualität und Obszönität ein, der über motivische und metaphorische Analogiebeziehungen mit sprach- und erkenntnistheoretischen Fragestellungen in Verbindung gebracht wird.¹⁸ Häufig wird dabei die Frage nach einem einheitlichen Sinn mit dem Verweis auf die Polyvalenz des Textes oder gar seinen aporetischen oder dekonstruktiven Charakter zurückgewiesen.¹⁹

Der satirische Charakter des *Roman de la Rose* ist zwar häufig behauptet, jedoch bis in die jüngste Vergangenheit nicht in Hinblick auf die mit-

¹⁶HUOT 1993, 235.

¹⁷Für einen Überblick über die Forschungsliteratur zum *Roman de la Rose* bis zum Beginn der 90er Jahre cf. ARDEN, Heather: *The Roman de la Rose. An Annotated Bibliography*. New York/London: Garland 1993 (Garland Medieval Bibliographies).

¹⁸Cf. u. a. HULT, David F.: "Language and Dismemberment." In: BROWNLEE, Kevin und Sylvia Huot (Hrsg.): *Rethinking the "Romance of the Rose". Text, Image, Reception*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Pr. 1992 (Middle Ages Series), 101-30; BOUCHÉ[-PICARD], Thérèse: "L'obscène et le sacré ou l'utilisation paradoxale du rire dans le *Roman de la Rose* de Jean de Meun." In: BOUCHÉ, Thérèse und Hélène Charpentier (Hrsg.): *Le rire au moyen âge dans la littérature et dans les arts*. Bordeaux: Pr. Univ. de Bordeaux 1990, 83-95; GLIDDEN, Hope H.: "Regeneration and Writing in the *Roman de la rose* and *Gargantua et Pantagruel*." In: LOGAN, Marie-Rose und Peter L. Rudnytsky (Hrsg.): *Contending Kingdoms. Historical, Psychological and Feminist Approaches to the Literature of 16th Century England and France*. Detroit: Wayne State Univ. Pr. 1991, 69-89; KAY, Sarah: "Sexual Knowledge. The Once and Future Texts of the *Romance of the Rose*." In: STILL, Judith und Michael Worton (Hrsg.): *Textuality and Sexuality. Reading Theories and Practices*. Manchester: Manchester Univ. Pr. 1993, 69-86; KAY, Sarah: "Women's Body of Knowledge." In: KAY, Sarah und Miri Rubin (Hrsg.): *Framing medieval bodies*. Manchester [u.a.]: Manchester Univ. Pr. 1996, 211-35; KAY, Sarah: "The Birth of Venus in the *Roman de la Rose*." In: *Exemplaria* 9 (1997), 7-37; HUOT, Sylvia: "Bodily Peril. Sexuality and the subversion of order in Jean de Meuns *Roman de la Rose*." In: *Modern Language Review* 95 (2000), 41-61.

¹⁹Von einer Aporie spricht KAY 1997; S. Gaunt bezeichnet Jean als "queer writer" (GAUNT, Simon: "Bel Accueil and the Improper Allegory of the *Romance of the Rose*." In: *New Medieval Literatures* 2 (1998), 93). Der Verweis auf die Polyvalenz ist nahezu zu einem Topos der Kritik geworden, so daß sich einzelne Beispiele erübrigen.

telalterliche Theorie und Praxis der Satire analysiert worden. So bezeichnet D. Kelly beispielsweise den *Roman de la Rose* als "Boethian satire on foolish love"²⁰, sieht die Satire dabei jedoch als Resultat eines Interpretationsprozesses, der der wörtlichen Bedeutung z.T. widerspricht. Diese Auffassung steht im Widerspruch zum mittelalterlichen Satireverständnis, in dem diese in der Regel als 'direkte', bei der wörtlichen Bedeutung verbleibende Ausdrucksform betrachtet wird.²¹ Zudem führt der Interpretationsprozeß Kelly nicht zu einer Normaussage im Sinne des Boethius, so daß unklar bleibt, in welcher Bedeutung und mit welchem Recht der Begriff der Satire hier verwendet wird.²²

Die erste Arbeit, die den satirischen Aspekt im *Roman de la Rose* mit Rücksicht auf die zeitgenössische Theorie analysiert, ist 2001 von A. Minnis verfaßt worden.²³ Minnis betrachtet den Gestus der satirischen Entblößung neben demjenigen des allegorischen bzw. integumentalen Be- oder Verdeckens als bestimmend für die Diskursstruktur des Textes und belegt, daß Jean de Meun mit hoher Wahrscheinlichkeit durch die mittelalterliche Theorie und Praxis der Satire beeinflusst wurde.²⁴ Daß dies durchaus auch von einem mittelalterlichen Leser wahrgenommen werden konnte, zeigt die Argumentation von Jean de Montreuil im Rahmen der *Querelle du Roman de la Rose* des 14. Jahrhunderts: Dieser greift explizit auf den Begriff der Satire zurück, um damit den Vorwurf der Obszönität und Misogynie zu entkräften.²⁵

²⁰KELLY, Douglas: *Internal Difference and Meanings in the Roman de la rose*. Madison, London: The Univ. of Wisconsin Pr. 1995, 91.

²¹Cf. *supra*, 16.

²²Kelly vertritt die Ansicht, der Text sei polyvalent: "Any or all of these interpretations [in der Geschichte der Rosenromankritik] are *possible* readings of the *Rose* as long as the critic believes that he or she is correct." (KELLY 1995, 9). Ein weiteres Beispiel für die Problematik des Satirebegriffs in der Rosenromanforschung bietet HICKS, Eric: "Sous les pavés, le sens. Le dire et le décorum allégoriques dans *Le roman de la rose* de Jean de Meun." In: *Etudes de lettres* 2-3 (1987), 113-32: Nach Meinung von Hicks fordert die Satire durch ihre übermäßige Aggressivität eine Interpretation heraus, so daß sie zum "genre interprétable par excellence" werde (HICKS 1987b, 114). Auch hier ist der Widerspruch zur mittelalterlichen Satireauffassung offensichtlich.

²³MINNIS 2001.

²⁴Cf. MINNIS 2001, 15 bzw. 19. Minnis bezieht sich dabei v. a. auf die lateinischen *accessus* zu den antiken Satirikern.

²⁵Die Rodophoben verkennen nach Jean de Montreuil die Tatsache, daß Jean de Meun als "Morallehrer die Aufgabe des Satirikers erfüllt, wodurch ihm vieles erlaubt ist, was anderen Autoren verboten ist" ("quod demum satirici is instructor fungitur officio, quo respectu plura licent que aliis actoribus prohibentur"; CHRISTINE DE PISAN, JEAN GERSON, JEAN DE MONTREUIL, CONTIER UND PIERRE COL: *Le débat sur le Roman de la Rose*. Hrsg. Eric Hicks. Paris: Champion 1977 (Bibliothèque du XVe siècle 43), 42). Cf. auch MINNIS 2001, 25.

Der Interpretationsansatz, den Minnis aus diesem Gedanken entwickelt, sieht die Bevorzugung des Literalsinnes gegenüber möglichen übertragenen Bedeutungen als wesentliches Merkmal der Satire und versucht dieses sowohl in Jeans eigener Schreibweise als auch bei den in den *Roman de la Rose* integrierten Fremdtexten nachzuweisen.²⁶ Zudem sieht er in der Debatte zwischen Raison und Amant über die Legitimität sprachlicher Bezeichnungen eine theoretische Abhandlung des Problems der satirischen Offenheit. Raison verteidigt hier eine direkte Ausdrucksweise, läßt jedoch auch lehrreiche *integumenta* als legitime Alternative gelten.²⁷ Die Problematik der satirischen Redeweise zeigt sich nach Minnis darin, daß Raisons Plaidoyer für Offenheit durch die Obszönität ihres Wortgebrauchs in Frage gestellt wird.²⁸

Die Rede Raisons zeigt demnach den Wert eines satirisch-offenen Diskurses, aber auch Alternativen (lehrreiche *integumenta*) und Grenzen (eine normfreie Obszönität) auf. Die allegorische Darstellungsform wird allerdings nach Minnis im *Roman de la Rose* ebenfalls problematisiert, da sie in ihrer einzigen orthodoxen Verwendung (der Allegorese des höfischen Gartens und des himmlischen Paradieses in den Versen 20.267-630) ausgerechnet der zweifelhaften Figur des Genius anvertraut wird.²⁹

²⁶Gedacht ist dabei v. a. an ovidianische Mythen wie diejenigen von Venus und Adonis, Hercules und Cacus oder Pygmalion, aber auch an die Ovidsche Liebesdidaxe, die in der Rede Amis mit der misogynen satirischen Tradition des Mittelalters verknüpft wird (cf. MINNIS 2001, 99-103 und 103-8).

²⁷Cf. MINNIS 2001, 87-89. Minnis sieht diese Haltung als bezeichnend für die aktuellen Tendenzen in der Interpretationstheorie der Zeit: “‘Improper’ speech was [...] licensed on a large scale. Here, then, is the (limiting) perspective within which those powerful-sounding claims for the virtues of plain truth and unglossed text should be understood. This caveat having been entered, however, there is no doubt that certain late medieval trends in linguistic and literary theory did nurture the emergence of a discourse wherein notions of plainness, directness, and ‘propriety’ of speech were brought together and valorized.” (MINNIS 2001, 140)

²⁸Sie benutzt das Wort *couilles*, das Minnis zufolge kein neutraler Ausdruck zur Bezeichnung der männlichen Genitalien ist und einen ironischen Kontrast zum Kontext der Argumentation in den Quellen bei Boethius und Alanus ab Insulis bildet (MINNIS 2001, 122-7). Zur Frage der Obszönität von *couilles* sei angemerkt, daß die Jean de Meun zugeschriebene Übersetzung der *Historia calamitatum* im Bericht der Kastration Abaelards, der u. a. Bibelzitate enthält und wohl kaum in den Verdacht einer obszönen Intention geraten kann, regelmäßig *coillons* für lateinisch *genitalia* und *testicula*, sowie einmal *vit* für *veretrum* verwendet. Die französischen Begriffe sind allerdings in einigen Fällen im Manuskript gelöscht worden und erst unter ultravioletter Bestrahlung lesbar (cf. HICKS, Eric: *La vie et les epistres Pierres Abaelart et Heloys sa fame. Traduction du XIIIe siècle attribuée à Jean de Meun. Avec une nouvelle édition des textes latins d’après le ms. Troyes Bibl. mun. 802. Paris/Genève: Champion/Slatkine 1991, 18 s).*

²⁹Cf. MINNIS 2001, 108-13.

Weder der satirische noch der allegorische Diskurs können also eine effektive Normvermittlung garantieren. Vollendet wird die Unterminierung der Normdiskurse nach Minnis durch den sexuellen Humor des Werkes, der v. a. in Amants 'Pilgerschaft' zum Ausdruck kommt. Jener durchaus orthodox-heterosexuelle, aber ausschließlich männlich-phallozentrische und klerikale Humor scheint für Minnis die endgültige Perspektive der Interpretation zu setzen: Er sieht den *Roman* letztlich als intellektuelles Spiel mit verschiedenen Diskursmodellen, das von der Gelehrsamkeit und dem Humor der lateinischen Tradition geprägt ist und daher nur für ein klerikales Publikum wirklich verständlich war.³⁰

Hat Jean de Meun also einen folgeschweren Fehler begangen, als er die Form eines volkssprachlichen Romans gewählt hat, statt beispielsweise eine lateinische Komödie zu schreiben? Er scheint jedenfalls mit einem laikalen Publikum gerechnet zu haben, wenn er seine Apologie teilweise an Frauen richtet und Nature Überlegungen anstellen läßt, wie ihre Inhalte für Laien am besten verständlich zu machen sind.³¹ Obgleich der klerikale Humor im *Roman de la Rose* zweifellos eine wichtige Rolle spielt, soll also im folgenden für die These argumentiert werden, daß er das Werk des Jean de Meun nicht dominiert, sondern in eine genuin satirische Schreibweise eingeht, die ethisches Anliegen, provokante Offenheit und rhetorisch-spielerische Ausgestaltung zu einer literarischen Einheit verquickt, der sich kaum ein Leser entziehen kann – sei er gebildet oder nicht. Dieses satirische Projekt des *Roman de la Rose* wollen wir ausgehend von den zentralen misogynen Passagen rekonstruieren.

³⁰Cf. MINNIS 2001, 194-7.

³¹Cf. Apologie, 15.195 ss und Nature, 17.391-6 und 17.735 s. Natures Überlegungen ähneln dabei z.T. denjenigen des Jacobus de Vitriaco im Prolog der *Sermones vulgares* (cf. *supra*, 146). Bei Nature heißt es: "Qui bien voudrait la chose entreprendre,/Qui n'est pas legiere a entendre,/Un gros essemble en pourrait metre/Aus genz lais, qui n'entendent letre,/Car teus genz veulent grosse chose,/Senz grant soutiveté de glose." (17.391-6)

7.1 Ami: Antithetische Konstruktionen im Geschlechterdiskurs

Seit Christine de Pizan wird der *Roman de la Rose* in einem breiten Strang traditioneller Interpretationen als Musterbeispiel mittelalterlicher Misogynie gelesen. Als Belege dienen v. a. die Reden von La Vieille und Ami sowie die in die letztere eingebaute Darstellung eines Mari Jaloux. Ebenso konstant wie der Misogynie-Vorwurf ist jedoch auch der Versuch, diese These zu relativieren, z. B. durch den Verweis auf die Kontextabhängigkeit der entsprechenden Äußerungen oder ihren Zitatcharakter.³² Mit dem Ansatz der modernen Gender Studies gelangt schließlich u. a. D. Kelly zu der Erkenntnis, daß auch im *Roman de la Rose* Geschlechterklischees zur Definition sozialer und moralischer Rollen verwendet werden, die nicht notwendig mit dem biologischen Geschlecht in Verbindung stehen. Kelly schließt hieraus: "If Jean de Meun is a misogynist, he is also a hater of males".³³

Diese Formulierung suggeriert eine Komplementarität von Männerkritik und Frauenkritik, die wir im vorangegangenen als ein häufiges Phänomen der ethischen Satire im mittelalterlichen Geschlechterdiskurs herausgearbeitet haben. Wir wollen nun untersuchen, inwiefern komplementäre Strukturen von Frauenkritik und Männerkritik bzw. Frauenkritik und Frauenlob auch im *Roman de la Rose* eine Rolle spielen.

Zu diesem Zweck muß man sich zunächst den Aufbau des Textes von Jean de Meun vor Augen führen, der nicht allein durch den Gang der äußeren Handlung bestimmt wird. Während die äußere Handlung den Entwurf von Guillaume de Lorris fortführt und im Sinne eines *gradus amoris* linear vom

³²Auf die Kontextabhängigkeit hat bereits Jean de Montreuil hingewiesen (CHRISTINE DE PISAN, JEAN GERSON, JEAN DE MONTREUIL, CONTIER UND PIERRE COL 1977, 42); für die Sicht des *Roman de la Rose* als "high point of medieval intertextuality" in Hinblick auf die Darstellung der Frau cf. ARDEN, Heather: "Women as Readers, Women as Text in the *Roman de la Rose*." In: SMITH, Lesley und Jane Taylor (Hrsg.): *Women, the Book, and the Worldly*. Cambridge, Eng.: Brewer 1995, 111-17, hier 112. Auf die starke Verwendung der Predigttradition (v. a. in bezug auf die daraus entnommenen Exempel) in der Rede des Jaloux hat G. McLeod hingewiesen, cf. McLEOD 1991, 54. Die These von der Misogynie als "citational mode" ist von H. Bloch vorgebracht worden und wird im *Roman de la Rose* selbst als Apologie benutzt (15.234: "Je n'i faz riens fors reciter"). S. Kay kritisiert die Tatsache, daß dies zu einer Gleichsetzung von Misogynie und Textualität überhaupt und damit zur Verdrängung der politischen Bedeutung frauenfeindlicher Äußerungen führe (cf. KAY 1996, 212 s). In jedem Fall muß nach der Funktion einer misogynen Äußerung in einem gegebenen Text und in der jeweiligen Kommunikationsgemeinschaft, in der der Text steht, gefragt werden – gleichgültig, ob es sich um ein Zitat oder eine 'originelle' Äußerung handelt.

³³KELLY 1995, 119.

ersten Erblicken bis zur schließlichen Eroberung fortschreitet, ergibt sich aus der Konstellation der auftretenden allegorischen Figuren eine punktsymmetrische Struktur von einander entsprechenden Figurenpaaren, die auf einem ähnlichen Abstraktionsniveau angesiedelt sind und komplementäre Thesen oder Sichtweisen vertreten: zum einen die universalen Konzepte Raison und Nature und zum zweiten Ami und La Vieille. Den Mittelpunkt, um den herum diese Paare angeordnet sind, bildet die Figur des Faus Semblant.³⁴

Die beiden Reden von Ami und La Vieille entsprechen und ergänzen sich in mehrerlei Hinsicht. Es handelt sich jeweils um Lehrreden, die Männer bzw. Frauen (vertreten durch die allegorischen Figuren Amant und Bel Accueil) in die 'Kunst der Liebe' einweihen sollen. Sie greifen dabei auf das literarische Vorbild von Ovids *Ars amatoria* zurück: Wie in dem antiken Werk wird der Gegensatz zwischen männlicher Perspektive (Ovids Buch 1 und 2) und weiblicher Perspektive (Ovids drittes Buch) als Kampf zwischen den Geschlechtern aufgebaut, in dem beiden Seiten entsprechende 'Waffen' geliefert werden sollen. Zu diesem Zweck entwickeln beide Lehrerfiguren eine Doktrin der Verkleidung und Täuschung durch äußerliche Zeichen wie Kleidung, Schmuck, Tränen und Sprache.³⁵ Während die Täuschung auf Seiten der Männer der Verführung und Eroberung von Frauen dient, wird sie von den Frauen zur eigenen Bereicherung angewandt. Diese scheinbar gegensätzlichen Absichten bedingen sich in Wirklichkeit gegenseitig, denn jede Partei begründet ihren Egoismus mit dem Verweis auf den der jeweils anderen, der gesellschaftliche Realitäten schafft, durch die Egoismus und Hypokrisie zur Notwendigkeit werden. S. Kay faßt das hieraus resultierende Frauenbild zusammen: "women share the same material nature as men [...] whilst their moral character stems from the need for self-defence against male exploitation."³⁶ Die Komplementarität der männlichen und weiblichen Perspektive relativiert somit die misogynen Aussagen in beiden Reden.

³⁴Zur Strukturanalyse cf. KELLY 1995, 67; zur zentralen Bedeutung von Faus Semblant cf. STAKEL, Susan: *False Roses. Structures of Duality and Deceit in Jean de Meun's "Roman de la rose"*. Saragota: Anna Libri 1991 (Stanford French and Italian Studies 69).

³⁵Cf. HUOT 2000, 47.

³⁶KAY 1996, 218. Ob man diesen Vorgang als 'Dekonstruktion' bezeichnen muß, wie Kay dies tut, sei einmal dahingestellt. – Daß La Vieille nicht notwendig als misogynie Figur verstanden werden muß, läßt sich auch aus der Gestaltung ihrer eigenen Rede begründen: L. Beltrán hat darauf hingewiesen, daß sie gegenüber vergleichbaren Figuren in *fabliaux*, *roman courtois* und lateinischen Komödien stärker individualisiert ist, so daß ihre amorale Haltung psychologisch begründbar wird (BELTRÁN, Luis: "La Vieille's Past." In: *Romanische Forschungen* 84 (1972), 94 s). Beltráns weitergehender These, daß in der Dekonstruktion einer dualistischen mittelalterlichen Weltsicht das revolutionäre Projekt Jeans gelegen habe (95 s), folgen wir ausdrücklich nicht.

Die Einbindung misogynen Aussagen in komplementäre und relativierende Strukturen beschränkt sich jedoch nicht auf die Entsprechungen zwischen den beiden Figuren Ami und La Vieille. Auch innerhalb der Rede Amis entwickelt Jean de Meun aus den bekannten Topoi des Frauendiskurses ein virtuosos Spiel, das sich erst einer detaillierten Textanalyse erschließt. Wir wollen dieses Beziehungsgeflecht zunächst am Beispiel des Themas der Käuflichkeit untersuchen.

7.1.1 Käuflichkeit

Wie bereits erwähnt, empfiehlt La Vieille den Frauen eine rücksichtslose persönliche Bereicherung durch das Ausnutzen möglichst vieler sexueller Beziehungen, die frei von emotionalen Bindungen sind.³⁷ Diese Doktrin belegt einerseits den Topos der weiblichen Lasterhaftigkeit, wird jedoch andererseits auf die Gegenthese zurückgeführt, daß man auf die Treue der Männer ohnehin nicht bauen könne und sich daher ökonomische Unabhängigkeit verschaffen müsse.³⁸ Diese wird wiederum durch Autoritätszitate und Erfahrungswissen begründet; zum einen anhand eines Kataloges verlassener Frauen aus der Antike (13.173-264) und zum anderen durch die Lebensgeschichte der Vieille, die ihrerseits von einem Mann um ihr Vermögen gebracht und dann verlassen wurde (14.457-539). Aus all dem wird ersichtlich, daß Frauen in der Logik der Vieille dazu gezwungen sind, sich zu verkaufen. Ami stellt seinerseits den *Chemin de Trop Doner*, also die Verführung der Frau durch großzügige Geschenke, als den schnellsten und sichersten Weg zum Erfolg dar (7.887-920), warnt aber zugleich vor dessen desaströsen Folgen und empfiehlt statt dessen die Verwendung rücksichtsloser Täuschungsstrategien (7.307-794), die wiederum die männerkritischen Thesen der Vieille bestätigen.

Wenn also Ami in den Versen 8.281 ss die Käuflichkeit der Frauen als misogynen Topos formuliert, ist seine Glaubwürdigkeit bereits erschüttert. Zudem wird der Topos in den Kontext positiver Aussagen über die Frau gestellt, so daß sich die für den Frauendiskurs typischen antithetischen Figuren ergeben:

[...] mout est digne chose e haute
De bien saveir garder s'amie
Si que l'en ne la perde mie,
Meismement quant Deus la done

³⁷Cf. z. B. 13.037-41: "Beaus fiz, ja larges ne seiez;/En pluseurs leus le cueur aiez,/En un seul leu ja nou metez;/Ne nou donez, ne ne prestez,/Mais vendez le bien chierement" und *passim*.

³⁸Cf. 13.171 s: "Tuit en la fin toutes les fuient,/Quant las en sont e s'en enuient." Zum Ziel der ökonomischen Unabhängigkeit cf. 14.449-54.

Sage, simple, courteise e bone,
 Qui s'amour doint e point n'en vende;
 Car onques amour marcheande
 Ne fu par fame controuuee,
 Fors par ribaudie prouuee [...]. (8.268-76)

Während der Beginn dieser Passage an die Topoi des Lobes der guten Ehefrau, die als Geschenk Gottes bezeichnet wird, erinnert, bilden die letzten drei Verse einen umgekehrten *rara avis*-Topos: Anstelle der guten Frau wird nun die schlechte als Ausnahmeerscheinung bezeichnet. Zweifellos schwingt hier eine Ironie von der Art des *Evangile aus Fames* mit: Die Aussage ist derart ungewöhnlich, daß sie ihr misogynen Gegenteil geradezu provoziert. Die zunächst nur im *alieniloquium* präsente Gegenperspektive wird in der Tat schon wenige Zeilen später expliziert:

Se sont eles veir pres que toutes
 Couveiteuses de prendre, e gloutes [...] (8.281 s)

Nicht die "ribaudie" der Frau stellt also den Ausnahmefall dar, sondern ihre Tugendhaftigkeit. Dieser Gedanke wird im folgenden mit einem Verweis auf Juvenal weiter entwickelt. Die Passage endet mit der nunmehr generellen Verurteilung aller Frauen:

[...] nule n'en peut l'en trouver
 Qui ne se vueille ainsinc prouver,
 Tant ait ome en subjeccion;
 Toutes ont cete entencion. (8.299-302)

Diese misogynen Sentenz wird nun aber ihrerseits als Fremddiskurs gekennzeichnet und durch eine typische Erzählerapologie konterkariert:

Veiz ci la regle qu'il en baille;
 Mais il n'est regle qui ne faille,
 Car des mauvaises entendi
 Quant cete sentence rendi. (8.303-6)

Schließlich kehrt der Gedankengang zum Ausgangspunkt zurück, der einen ersehnten guten Frau, die man zu gewinnen sucht:

Mais s'ele est teus con je devis,
 Leiaus de cuer, simple de vis,
 Je vous dirai que l'en deit faire. (8.307-9)

Komplementär zu diesem erstrebten Frauenideal wird im Anschluß ein Männerideal entwickelt, das sich von einer vergänglichen Schönheit distanziert und statt dessen den Wert des Verstandes preist, der mit dem Alter sogar noch wächst:

Mout deit estre amez e prisiez
 Vallez de noble entendement
 Quant il en use sagement.
 Mout redeit estre fame liee
 Quant ele a s'amour empleiee
 En beau vallet, courteis e sage,
 Qui de sen a tel tesmoignage. (8.330-36)

Es zeichnet sich somit das positive Ideal eines vernünftigen Paares ab, in dem der Mann die Zuneigung der Frau durch Klugheit, hohe Gesinnung und höfische Tugenden erwirbt. Dieses Ideal tritt jedoch sogleich wieder in Gegensatz zu einer dekadenten Realität, in der eben das Geld und nicht der Intellekt über den Erfolg in der Liebe entscheidet (8.337-52).

Jean de Meun vervielfacht in dieser Passage Kontrastierungen von Lob und Kritik, Ideal und gesellschaftlicher Realität, die zum Standard-Repertoire der Satire gehören, und weist sie unterschiedlichen Sprechern und Aussageebenen zu. Zu dem ständigen Perspektivenwechsel tritt ein Spiel mit den logischen Grundfiguren des *rara avis*-Topos, der in verschiedenen Kombinationen von Allaussagen, Existenzaussagen, Einschränkungen und Bedingungssätzen durchgespielt wird.

Stellt man der angeführten Passage weitere Varianten des Käuflichkeits-themas zur Seite, so zeigt sich, daß auch die inhaltliche Aussage mit Hilfe von Einschränkungen und Gegenthesen relativiert wird. So stellt Ami an anderer Stelle beispielsweise das Phänomen käuflicher Frauen als durchaus beklagenswerten Fehltritt grundsätzlich nobler Individuen dar:

[...] c'est granz deaus e granz damages
 Quant ces dames aus clers visages,
 Ces jolies, ces renveisiees,
 Par cui deivent estre preisiees
 Leiaus amours e defendues,
 Sont a si grant vilté vendues.
 Trop est laide chose a entendre
 Que nobles cors se puisse vendre. (9.671-78)

Weiterhin wird in einem Gedankenspiel eine gesellschaftliche Situation entworfen, in der sich Männer verkaufen; eine Möglichkeit, die ebenso verurteilt wird wie das entsprechende Verhalten der Frauen (7.625 ss). Schließlich wird auch in der Rede Amors noch einmal auf humorvolle Weise der Zusammenhang zwischen weiblicher Habgier und männlicher Eroberungssucht aufgezeigt: Als Amor sein Heer um sich schart und ihm allein Richesse den Dienst verweigert, kündigt er an, sich an allen Reichen zu rächen. Hierbei will er sich der Frauen bedienen:

Se je puis riche ome baillier,
 Vous le me verreiz si taillier
 Qu'il n'avra ja tant mars ne livres
 Qu'il n'en seit en brief tens delivres.
 Voler ferai touz ses deniers
 S'il ne lui sourdent en greniers;
 Si le plumeront noz puceles
 Qu'il li faudra plumes nouveles,
 E le metront a terre vendre
 S'il ne s'en set mout bien defendre. (10.855-64)

Frauen wie Männer handeln also als Diener Amors, wenn sie ihre egoistischen Ziele verfolgen und beispielsweise Geschenke einfordern. Da Amor ein bestimmtes Konzept der weltlichen und sexuellen Liebe verkörpert, kann man daraus folgern, daß der Krieg der Geschlechter, der durch Ami und La Vieille illustriert wird, nicht durch eine dem jeweiligen Geschlecht eigene Neigung zu Hypokrisie bzw. Habgier ausgelöst wird, sondern vielmehr durch jene Art der Liebe, der beide zum Opfer fallen.

Am Beispiel der Käuflichkeit können wir also feststellen, daß Jean de Meun misogynen Topoi sowohl mit inhaltlichen als auch mit formalen Mitteln relativiert. Er überschreitet dabei jedoch das einfache, auf einer komplementären Antithese aufgebaute Schema und gelangt zu einer multiplen Perspektivierung des Grundthemas. Die einzelnen Diskurselemente bleiben dabei intakt und werden mit Hilfe verschiedener Sprecherfiguren, Aussageebenen und Zitatrelationen in spielerischer Weise gegeneinander gesetzt.

Dieses Phänomen läßt sich noch an weiteren Stellen in der Rede Amis nachweisen.³⁹ Wie bestimmend das antithetische Prinzip für den misogynen Diskurs ist, zeigt sich jedoch besonders deutlich in einem Dialog zwischen Genius und Nature. Genius kommentiert die im *Roman de la Rose* mehrfach angeführte Geschichte des entdeckten Ehebruchs von Mars und Venus mit der Bemerkung, daß Venus ihren Ehemann unter anderen Voraussetzungen leicht hätte täuschen können, denn: "riens ne jure ne ne ment/De fame plus hardiement" (18.127 s). Nature greift diese misogynen Aussage auf und fügt hinzu, daß niemand, der das Herz der Frauen kenne, sich jemals auf eine Frau verlassen würde, da ihn dies sicher teuer zu stehen käme.⁴⁰ An die-

³⁹Ein besonders anschauliches Beispiel, in dem Frauenlob und Frauenkritik mit den Figuren der Apologie und des *rara avis*-Topos verknüpft und vielfach zum Positiven und zum Negativen gewendet werden, bieten die Verse 9.915-32.

⁴⁰"Qui cuer de fame apercevrait,/Jamais fier ne s'i devrait;/Non ferait il certainement,/Qu'il l'en mescherrait autrement." (18.143-6).

ser Stelle greift nun der Erzähler ein, hebt explizit die Übereinkunft beider Dialogpartner hervor und gibt selbst eine Gegenrede ab:

Ainsinc s'acordent, ce me semble,
 Nature e Genius ensemble.
 Si dist Salemons toutevois,
 Puis que par la verité vois,
 Que beneürez on serait
 Qui bone fame trouverait. (18.147-52)

In dem Augenblick, in dem das antithetische Grundprinzip des misogynen Diskurses innerhalb der erzählten Welt gefährdet ist, wird die Intervention der übergeordneten Erzählinstanz notwendig, um die "Wahrheit" wiederherzustellen.

Doch kehren wir zur Rede Amis zurück und betrachten nun das misogynen Herzstück seiner Rede, die ausführliche Wiedergabe der Beschimpfungen eines eifersüchtigen Ehemanns. Es wird sich zeigen, daß selbst hier die Misygnie in relativierende antithetische Schemata eingebettet ist.

7.1.2 Ami und die Rede des Jaloux

Wie wir gesehen haben, ist Jean de Meuns *Roman de la Rose* insgesamt symmetrisch um den Mittelpunkt der Rede Faus Semblants aufgebaut. Wie D. Poirion und L. Patterson festgestellt haben, folgen die Reden der meisten allegorischen Figuren ebenfalls dem Prinzip des *emboîtement*, der ringförmigen Anordnung einander entsprechender Teile um ein auch inhaltlich zentrales Kernstück.⁴¹ Dies gilt auch für die Rede Amis: Sie beginnt und endet mit einer unmittelbar an Ovid angelehnten Verführungskunst (7.283-8.354 und 9.679-894), die jeweils eine Beschreibung des Goldenen Zeitalters umrahmt (8.355-454 und 9.493-527). Diese wiederum schließt Passagen (8.455-466 und 9.383-492) ein, die einen Kommentar zu der Rede des Jaloux (8.467-9.360) bilden, die somit den Mittel- und Spiegelpunkt der Rede darstellt.⁴²

⁴¹Cf. POIRION, Daniel: *Le roman de la rose*. Paris: Hatier 1973 (Connaissance des lettres 64), 125; PATTERSON, Lee: "For the Wyves love of Bathe'." In: *Speculum* 58,3 (1983), 670-3.

⁴²Die Lücken in den Versangaben enthalten Übergangspassagen, z. B. 9.361-82 eine Beschreibung der Gewalttätigkeiten des Jaloux gegen seine Frau und 9528-9664 die Darstellung des Niedergangs des Goldenen Zeitalters mit einer Begründung der Entstehung von Korruption und Käuflichkeit. Poirion gibt als Mittelpunkt der gesamten Rede die Exempel von Lukretia (8.605 ss) und Heloisa (8.759 ss) an. Dies trifft jedoch rechnerisch nur dann ungefähr zu, wenn man von der Rede Amis als ganzer ausgeht. Wir werden im folgenden dafür argumentieren, daß die Passage, die die Mitte der Rede des Jaloux bildet, die eigentlich zentralen Gedanken enthält (cf. *infra*, 276).

Der dieser Rede vorangeschickte Kommentar knüpft an eine Darstellung des Goldenen Zeitalters als Epoche uneigennütziger und freier Beziehungen zwischen den Geschlechtern an. Ami zieht hieraus folgende Lehre:

Bien savaient cele parole,
 Qui n'est mençongiere ne fole,
 Qu'onques amour e seignourie
 Ne s'entrefirent compaignie,
 Ne ne demourerent ensemble:
 Cil qui maistrie les dessemble. (8.449-54)

Gleichheit zwischen den Geschlechtern ist also die Voraussetzung für eine liebevolle Beziehung. Als Gegensatz hierzu führt Ami sodann den Zustand einer schlechten Ehe an, in der der Mann um jeden Preis nach der Macht strebt:

Pour ce veit l'en des mariages,
 Quant li mariz cuide estre sage,
 E chastie sa fame e bat,
 E la fait vivre en tel debat
 (Qu'il li dit qu'ele est nice e fole
 Don tant demeure a la querole,
 E don el hante si souvent
 Des jolis vallez le couvent)
 Que bone amour n'i peut durer,
 Tant s'entrefont maus endurer,
 Quant cil veaut la maistrise avoir
 Dou cors sa fame e de l'aveir. (8.455-66)

Diese kurze Passage liefert eine vollständige Beschreibung der Situation des Mari Jaloux, dessen Rede im Anschluß ausführlich wiedergegeben wird. Sie ist dabei im wesentlichen als Kritik gewalttätiger Männer in der Art der Ehepredigten formuliert. Nur der hier mit Klammern versehene Einschub, der die Vorwürfe des Jaloux gegen seine Ehefrau vorwegnimmt, deutet bereits die Möglichkeit einer frauenkritischen Darstellung der Situation an, die dann in der Rede entwickelt wird. Auch hier erinnern die Formulierungen an die entsprechenden Passagen der Predigten: Man erkennt das Reigenthema und die damit verbundene Warnung vor Leichtfertigkeit und Verführung.

Die männerkritische Tendenz dieser Einleitung bestätigt sich in Amis ausführlicherem Kommentar im Anschluß an die Rede des Jaloux. Diese endet mit dem Versuch einer körperlichen Züchtigung der Ehefrau.⁴³ Ami kritisiert

⁴³Die Szene erinnert erneut an männerkritische Exempel aus den Ehepredigten, so z. B. CRANE 1967, Nr. 225, in dem ein betrunkenen Ehemann seine Frau schlägt, bis die Nachbarn eingreifen.

daraufhin erneut die Gewalttätigkeit des Ehemanns und betont dabei die Sinnlosigkeit dieses Vorgehens aufgrund der zu erwartenden Reaktion der Frau:

E quant la dame sent e note
 Cet torment e cete riote,
 E cete deduisant viele,
 Don cist jouglierres li viele,
 Pensez vous qu'el l'en aint ja meauz?
 El voudrait ja qu'il fust a Meauz,
 Veire certes en Romenie.
 Plus dirai, que je ne crei mie
 Qu'ele le vueille amer jamais;
 Semblant, espeir, en fera, mais
 S'il poait voler jusqu'aus nues,
 Ou si haut lever ses veües
 Qu'il peüst d'iluec, senz choeir,
 Touz les faiz des omes voeir
 E s'apensast tout par loisir,
 Si faudrait il bien a choisir
 En quel perill il est cheüz [...]. (9.383-99)

Das Ziel der Züchtigung, eine positive Beeinflussung des Verhaltens der Frau, wird nicht erreicht. Statt dessen wird die Kluft zwischen beiden noch weiter vertieft, und die Absichten der Frau werden für den Mann, der sich über sie zu erheben glaubt, völlig undurchschaubar. Von einer solchen Frau geht jedoch eine Gefahr aus; ihre Macht ist unter dem Deckmantel geheuchelter Unterwürfigkeit ungebrochen. Eine gute Partnerschaft ist dagegen auf Liebe gegründet, die nur unter gleichberechtigten Partnern Bestand haben kann. Das Dominanzstreben des Jaloux ist daher zu verurteilen:

[...] [il] se fait seigneur de sa fame,
 Qui ne redeit pas estre dame,
 Mais sa pareille e sa compaignie,
 Si con la lei les acompaignie,
 E il redeit ses compainz estre,
 Senz sei faire seigneur ne maistre [...]. (9.425-30)

Der Verweis auf "la lei" gibt noch einmal einen Hinweis auf die Ehekonzeption der Kirche, wie sie in den Predigten vertreten wird. Bis auf den Rippe-Topos finden wir die wesentlichen Voraussetzungen eines *amor socialis* beschrieben.⁴⁴ Anders als in den Predigten ist jedoch in keiner Weise ersichtlich, wie der als ideal beschriebene Zustand erreicht werden könnte.

⁴⁴Die Darstellung Amis enthält zudem einen courtoisiekritischen Aspekt, wie v. a. in der an das Zitat anschließenden Passage durch die gewählte Terminologie deutlich wird. Die

Die einzige Lösung, die Ami vorschlägt, findet sich etliche Zeilen später und steht wiederum im Kontext seiner zynischen Verführungskunst. Ami empfiehlt an dieser Stelle, der Mann solle gar nicht erst versuchen, irgendeine Art von Kontrolle über die Frau auszuüben und ihr statt dessen auch in sexueller Hinsicht absolute Freiheit gewähren:

S'il la trouvait neïs en l'œuvre,
 Gart que son uel cele part n'œuvre.
 Semblant deit faire d'estre avugles,
 Ou plus simples que n'est uns bugles,
 Si qu'el cuide trestout de veir
 Qu'il n'en puist riens aperceveir. (9.697-702)

In Amis weiteren Ausführungen wird sehr bald deutlich, daß diese Duldung der weiblichen Untreue mit einem Anspruch des Mannes, sich die gleichen Freiheiten nehmen zu können, einhergeht (9.775 ss). Demnach läge die einzige Möglichkeit, das Ideal der Gleichheit zu verwirklichen, in einer Beziehung mit zwei gleichermaßen untreuen und promiskuen Partnern.⁴⁵

Daß eine solche Gleichheitskonzeption das Problem der Geschlechterbeziehungen nicht löst, sondern in ironischem Kontrast zur Gleichheitslehre der Ehepredigten steht, ist naheliegend: Eine beiderseitige Untreue ohne Änderung der grundsätzlichen Einstellung beider Partner führt schließlich zu jenem Krieg der Geschlechter, der durch die Reden von Ami und La Vieille illustriert wird und in dem das sexuelle Begehren des Mannes und die Habgier der Frau in endlosen Täuschungsmanövern stets nur den eigenen Vorteil

(scheinbare) Dominanz der Frau in der höfischen Werbungsphase wird hier der Dominanz des Mannes in der Ehe entgegengestellt und somit als bloße Verführungsstrategie entlarvt (cf. KLEIN, Annette: "Die Frau als Heilige oder Hure? Zur Differenzierung des mittelalterlichen Frauenbildes in Jean de Meuns *Roman de la Rose*." In: HANAU, Katharina [u.a.] (Hrsg.): *Geschlechterdifferenzen*. Beiträge zum 14. Nachwuchskolloquium der Romanistik. Bonn: Romanistischer Verlag 1999 (Forum Junge Romanistik 5), 13 s). Mit dem Hinweis, daß die Gehorsamsforderung in der Ehe für die Frau eine böse Überraschung darstellt, die sie von dem zuvor unterwürfigen Mann nicht erwarten konnte (9467-88), liefert Ami zudem eine komplementäre Position zu dem in der Rede des Jaloux zitierten *molestiae nuptiarum*-Topos, bei einer Eheschließung kaufe der Mann praktisch 'die Katze im Sack' (8.672-82).

⁴⁵S. Huot hat darauf hingewiesen, daß auch an anderen Stellen suggeriert wird, es sei besser, gar nicht erst zu versuchen, die weibliche Sexualität zu verstehen oder in irgendeiner Weise darauf Einfluß zu nehmen. Sie bezieht sich dabei auf das Exempel von Mars und Venus in der Version der Vieille (13.840-68), die Moral der Venus-Adonis-Geschichte (15.751 ss) und den Kommentar des Erzählers zum Nachleben der Rose (2.160-7) und folgert: "In the game of love, the man profits most [...] when the woman is allowed to create her own truth, to manipulate her own body as sign." (HUOT 2000, 49) Huot scheint somit Amis Lösung als Position des Autors zu sehen; eine These, der wir, wie im folgenden deutlich werden wird, widersprechen.

suchen. Wir gelangen damit zu einer Situation, wie wir sie bereits am Ende des *fabliau La Veuve* von Gautier le Leu angetroffen haben: Die Absurdität der Lösungsvorschläge für das Problem der Sexualität scheint in eine Aporie zu führen.

Eine solche Interpretation mißachtet jedoch den Aufbau und die Kontextabhängigkeit der Aussagen im *Roman de la Rose*. Im Kontext einer satirischen Beschreibung einer dekadenten, von Lastern beherrschten aktuellen Realität, in der Amis 'Lösung' auftaucht, nach einer Normperspektive zu suchen, erscheint schon vom Ansatz her wenig erfolgversprechend. Das Ideal der gegenseitigen Liebe wird hingegen als direkter Kommentar zur Rede des Jaloux entwickelt. Mögliche Elemente seiner Begründung und Weiterentwicklung müßten also am ehesten in dieser Rede zu finden sein, die zugleich den Mittelpunkt der ringförmig konstruierten Rede Amis bildet. Folgen wir also der Logik der Struktur, um zu sehen, ob im Abgrund der Misogynie des Jaloux eine tiefergehende Einsicht über die Problematik der Geschlechterbeziehungen verborgen liegt.

7.2 Im Auge des Sturms: Der Luchs und die Undurchdringlichkeit des weiblichen Herzens

Die Rede des Jaloux entfesselt einen wahren Sturm traditioneller Frauenkritik. Sie kombiniert dabei eine Reihe von Predigtthemen (z. B. *ornatus/cultus*, Reigentänze und Kritik unverantwortlicher Mütter) mit der misogynen *molestiae nuptiarum*-Topik, die in Form von Paraphrasen der bekannten lateinischen Autoren (Theophrast, Juvenal und Walter Map) sowie Exempeln aus positiven und negativen Frauenkatalogen und *rara avis*-Topoi auftritt.⁴⁶

Die beiden letzteren Elemente werden auch verbunden, denn Jean de Meun entnimmt den Katalogen traditionell positiver Frauenexempel einige bekannte Beispiele, die dann jedoch einer vergangenen Zeit zugeordnet und im Sinne des *rara avis*-Topos negiert werden: Beim gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft wird vermutet, daß selbst Penelope und Lukretia im Zweifelsfall dem Andrang der Verehrer nachgäben (8.605 ss), und Heloisa soll mit ihrer Misogamie die weibliche Natur verleugnet haben (8.825-30).

Trotz dieser kritischen Wendung sind die Frauenexempel als Ansatz zur Überwindung der misogynen Perspektive im *Roman de la Rose* betrachtet worden.⁴⁷ Wir wollen daher untersuchen, ob sie tatsächlich eine didaktische Funktion besitzen können, die einen Weg aus der Aporie der Geschlechterbeziehungen wiese. Dazu müßten die Exempel eine eindeutige Moral besitzen, die mit einer gewissen Glaubhaftigkeit nachvollziehbar dargestellt und durch den Kontext oder die Autorität von Sprecher oder Quelle gestützt wird.

Die didaktische Absicht von Lukretias Selbstmord nach ihrer Vergewaltigung wird in der Tat zunächst recht deutlich formuliert:

Cet essemple vost [elle, sc. Lukretia] procurer

⁴⁶Der *rara avis*-Topos ist besonders sorgfältig ausgestaltet. So setzt Jean de Meun verschiedene Varianten des Topos gegeneinander, vergleicht die gute Frau zunächst in Anlehnung an Walter Map mit dem mythischen Phönix (8.688), korrigiert dieses Bild jedoch durch den Vergleich mit dem schlichtweg inexistenten weißen Raben (8.695), der zugleich Anlaß zu einem Wortspiel liefert: *Corbeaus* (Rabe) reimt mit *cors beaus* (schöne Körper), die den Frauen im Gegensatz zur Ehrbarkeit durchaus zugestanden werden. Es folgt der Ansatz einer Apologie ("Pour ce que ceus qui sont en vie/Ne puissent dire que je cueure/A toutes fames trop a seure", 8.698 ss), die jedoch nur in der Juvenalschen Version des *rara avis*-Topos, dem Vergleich mit dem schwarzen Schwan (8.706) endet.

⁴⁷Cf. insbesondere BAUMGARTNER, Emmanuelle: "De Lucrèce à Héloïse. Remarques sur deux exemples du *Roman de la Rose* de Jean de Meun." In: *Romania* 95 (1974), 433-42; i. b. auf Heloisa z. B. Kelly, der Heloisa als 'starke Frau' und Gegenbild zu den misogynen Klischees betrachtet und die von ihr vertretene Form der Liebe als mögliches Ideal akzeptiert (KELLY 1995, 112 und 69).

pour les fames asseürer
 Que nus par force nes eüst
 Qui de mort mourir ne deüst.
 Don li reis e ses fiz en furent
 Mis en essill e la moururent.
 N'onc puis Romain pour ce desrei
 Ne voudrent faire a Rome rei. (8.643-50)

Lukretias Tat sollte also andere Frauen vor männlicher Gewalt schützen. Obgleich jedoch der Täter (der Sohn des Königs) im historischen Kontext bestraft worden sein soll, bleibt fraglich, ob dieses Beispiel auch über den konkreten Fall hinaus Aussagekraft besitzt. Der Jaloux streitet dies ab, indem er zum einen Lukretia als Ausnahmefall darstellt und zum anderen insinuiert, sie habe sich nur deshalb so konsequent verteidigt, weil ihr Vergewaltiger sie 'nicht zu nehmen gewußt' habe: "[...] onc fame ne se defendi,/Qui bien a li prendre entendi:/Ainsinc le dient li paien" (8655-7). Das Zeichen, das von Lukretia gesetzt wurde, erweist sich also als interpretierbar und mit Hilfe einfacher Techniken wie dem *rara avis*-Topos und einem Autoritätenverweis in einen misogynen Kontext integrierbar.

Ob dies nun akzeptabel erscheinen soll oder ob der Kontrast zwischen der ursprünglichen (frauenverteidigenden) Intention der Lukretia und der aggressiv-frauenfeindlichen Haltung des Jaloux, wie E. Baumgartner angenommen hat, eine Ironie erzeugt, die sich eindeutig gegen das männliche Dominanzstreben, das in der Figur des Jaloux verkörpert wird, richtet, ist textimmanent kaum entscheidbar. Baumgartners Hauptargument für ihre These besteht darin, daß das Lukretia-Exempel gerade im Punkt der moralischen Intention von Jean de Meun modifiziert worden ist: "Selon Jean de Meun, Lucrèce ne meurt plus pour donner au monde une leçon de vertu. Avec moins d'orgueil, mais un sens plus sûr de la solidarité, elle meurt pour la cause des femmes."⁴⁸ Wenn der Autor also eingreift, um die Aussage des Exempels zu verändern, so kann man Baumgartner zufolge davon ausgehen, daß diese Aussage ihm selbst zuzuschreiben ist.

Dies ist jedoch alles andere als selbstverständlich. Es sind viele Gründe denkbar, aus denen Jean de Meun jene – schließlich nur ein Detail betreffende – Änderung vorgenommen haben könnte. Der naheliegendste Grund besteht womöglich darin, daß er in der Tat das Motiv der Gewalt gegen Frauen einführen und so den Kontrast zwischen Lukretia und dem Jaloux verschärfen wollte – ohne jedoch die jeweiligen Positionen eindeutig zu bewerten. Warum sollte schließlich ein Exempel, das in der Rede einer Figur (sc. Le Jaloux) auftritt, die wiederum in der Rede einer anderen Figur (sc. Ami) ein Exempel für

⁴⁸BAUMGARTNER 1974, 436.

eine Perspektive darstellt, die ihrerseits kritisiert wird, höhere Autorität in bezug auf die Gesamtaussage des Textes besitzen als eine der anderen Aussageebenen? Es ließe sich genauso schließen, daß das hehre antike Exempel der Lukretia durch die zynische Relativierung des Jaloux in seiner Fiktionalität, Manipulierbarkeit und letztlich Wirkungslosigkeit entlarvt und denunziert wird. Dies wäre jedenfalls die satirische Lesart der Passage.⁴⁹

Auch das Beispiel der Heloisa ist problematischer, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Jean de Meun gibt in seiner Version (8.759-832) die wesentlichen Fakten der Geschichte wieder: Die leidenschaftliche Beziehung zwischen dem berühmten Gelehrten Abaelard und seiner jungen Schülerin Heloisa wird nach einer heimlichen Hochzeit, die gegen den Willen Heloisas stattfindet, dadurch zerstört, daß ihre Verwandten Abaelard aus Rache kastrieren, woraufhin sich beide Partner ins Kloster zurückziehen. Diese Tatsachen waren im Mittelalter bekannt aus Abaelards *Historia calamitatum* und dem gemeinsam damit überlieferten Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloisa. Daß Jean de Meun diese Quellen kannte, gilt als sicher, da er sie nach eigener Aussage übersetzt hat.⁵⁰

Die Besonderheit der Darstellung im *Roman de la Rose* besteht nun nach Baumgartner darin, daß Jeans Heloisa in erster Linie eine freie Liebesbeziehung fordere, die beiden Partnern ein Fortführen ihrer Studien erlaubt, und damit die Argumentation der 'historischen' Heloisa umdeute.⁵¹ Die Heloisa der *Historia* beruft sich in ihrer misogynen Argumentation in der Tat nicht explizit auf ihre eigenen Rechte als Frau und Gelehrte, sondern stellt eher die

⁴⁹Cf. REGALADO, Nancy Freeman: "‘Des Contraires Choses’. La fonction poétique de la citation et des *exempla* dans le *Roman de la rose* de Jean de Meun." In: *Littérature* 41 (1981), 71: "L'altérité de l'exemplum demeure irréductible dans le *Roman de la Rose*; texte et *exemplum*, chacun conserve la pleine valeur de sa propre *littera*, la signification de ses propres termes, et, en même temps, renforce sans cesse la signification de l'autre." Wir stimmen Regalado weiterhin in der These zu, daß die Alterität der Exempel einen Reflexionsprozeß auslösen soll (68), nicht jedoch in ihrer Interpretation der *contraires choses* als nur provisorische Gegensätze, die in einer Synthese aufgehoben werden sollen (80). Jean de Meun betont im Gegenteil die Erkenntnis der "diference" (21.580) als Ziel der Arbeit mit Gegensätzen.

⁵⁰Der Text, der unter dem Namen Jeans erhalten ist, ist von E. Hicks gemeinsam mit einer lateinischen Version herausgegeben worden (HICKS 1991). Wir benutzen im folgenden für alle Zitate den altfranzösischen Text, da auf diese Art begriffliche Ähnlichkeiten zum *Roman de la Rose* am besten deutlich werden. Zur Attribuierung des Vorworts zu Jeans Übersetzung von Boethius' *De consolacione Philosophiae* cf. *ibid.*, XXVI-XXXII.

⁵¹"E requerait que il l'amast,/Mais que nul dreit n'i reclamast/For que de grace e de franchise,/Senz seignourie e senz maistrise,/Si qu'il peüst estudier,/Touz siens, touz frans, senz sei lier;/E qu'el rentendist a l'estuide,/Qui de science n'iert pas vuide." (8.777-84)

Sorge um Abaelards Karriere in den Vordergrund.⁵² Baumgartner behauptet jedoch darüber hinaus, Jean de Meun habe damit seine eigene Perspektive eingebaut, mit der Absicht, für eine ‘freie Liebe’, (d.h. die Unabhängigkeit beider Partner in einer Beziehung) zu plädieren und Abaelard dafür zu kritisieren, daß er durch die Eheschließung – wie der Jaloux – versucht habe, seiner Partnerin ein inauthentisches Verhalten aufzuzwingen.⁵³

In Wahrheit ist jedoch die Beziehung zwischen Original und Variation im Fall der Misogamie Heloisas um einiges komplexer, und der wesentliche Kontrast zwischen Jean de Meun und den ‘Quellen’ liegt in einem anderen Punkt als in demjenigen einer leicht unterschiedlichen Motivierung der gleichermaßen vorhandenen Forderung nach einer Liebesbeziehung ohne (eheliche) Bindung.

Zunächst ist zu beachten, daß die ‘historische’ Heloisa in der *Historia* zum größten Teil nicht originell, sondern aufgrund von Autoritäten argumentiert. Sie benutzt also klassische misogynische Texte, die sie auf eine besondere Weise adaptiert. Im wesentlichen bezieht sie sich auf Hieronymus’ *Adversus Jovinianum*, wobei die Theophrast-Passage einen zentralen Bestandteil bildet. Wie Ph. Delhaye bemerkt hat, unterläßt sie es jedoch im Unterschied zu Hieronymus, den antiken Autor unter die Norm der christlichen Askese zu subsumieren:

Les auteurs chrétiens comme les païens allégués ici seront d’accord pour déconseiller le mariage mais l’esprit dans lequel ils donnent ce conseil est totalement différent. Saint Paul préconise la virginité et Théophraste l’amour libre. En se ralliant à ce dernier parti, Heloisa et Abaelard montrent très clairement la filiation spirituelle à laquelle ils se rattachent. Elle est païenne et non pas chrétienne.⁵⁴

Ein Ideal der ‘freien Liebe’ ergibt sich also dadurch, daß die christliche Vereinnahmung der Antike, die Hieronymus vollzogen hat, wieder rückgängig

⁵²Cf. *Historia*; HICKS 1991, 14: “le [sc. le mariage] me deffendoit [elle, sc. Heloisa] pour deux causes c’est assavoir pour mon peril et pour ma honte”. Gefahr drohte Abaelard Heloisa zufolge von ihren Verwandten, und die Schande bestand in der notwendigen Vernachlässigung des ruhmreichen Kleriker- und Philosophenstandes. In ihrem ersten Brief betont Heloisa dagegen eher die Uneigennützigkeit ihrer Liebe als Grund für die Ablehnung der Heirat: “li noms d’amie me fust tousjours plus dous, [...] pour ce que de tant je me humiliasse plus pour toy, que je acqiesse plus grant grace envers toy, et ainsint neis bleçasse mains la gloire de ta hautesce.” (HICKS 1991, 49) Cf. BAUMGARTNER 1974, 439.

⁵³Cf. BAUMGARTNER 1974, 437-40 und 441: “Victime exemplaire, Abaelard meurt au monde, devient un eunuque, cet être exclu par ses semblables et rejeté par Dieu lui-même, pour avoir méconnu cette exigence et pour avoir imposé à Heloisa, comme jadis Tarquin à Lucrece, une conduite inauthentique.”

⁵⁴DELHAYE, Philippe: “Le dossier anti-matrimonial de l’*Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XIIe siècle.” In: *Medieval Studies* 13 (1951), 75.

gemacht wird. Damit wird deutlich, was in der *Historia* auf dem Spiel steht: Es geht nicht allein um die exzeptionelle Verblendung, die Hingabe oder das Selbstbewußtsein einer Frau, sondern um die richtige Lesart der Misogamie und die Wirksamkeit eines Autoritätendiskurses zur Kontrolle einer überbordenden erotischen Leidenschaft.

Der entscheidende Unterschied zwischen der Darstellung der *Historia* und derjenigen des *Roman de la Rose* besteht nun darin, daß Heloisas Auffassung einer ungebundenen Liebe in der *Historia* nicht unwidersprochen stehen bleibt, sondern den Ausgangspunkt einer Entwicklung bildet, die in der Korrespondenz zwischen Heloisa und Abaelard fortgeführt wird. M. Calabrese hat in dieser Entwicklung das narrative Schema der Ovidschen *Ars amatoria* wiedererkannt: Während Abaelard in der *Historia* zunächst als Ovidscher Verführer dargestellt wird, der durch Gottes Eingreifen ‘geheilt’ wird, sucht Heloisa in den ersten Briefen als *remedium* Abaelards Rat und akzeptiert am Ende die Umleitung der Liebesenergie in orthodoxe Bahnen durch die Sorge um die ihr anbefohlenen Nonnen.⁵⁵ Als praktisches Heilmittel dienen dabei die Detailfragen der Regelauslegung für jene Nonnen, die der nur rhetorischen Gegenstrategie Ovids überlegen sind, da sie letztlich einen harmonischen Dialog zwischen Mann und Frau ermöglichen.⁵⁶

Selbst wenn man Calabreses These über Ovid als dominanten Intertext nicht akzeptiert, muß man feststellen, daß das Gesamtkorpus der Geschichte von Abaelard und Heloisa die ehekritische Argumentation Heloisas in der *Historia* und den ersten Briefen in beinahe allen Punkten revidiert.

So wird z. B. der Gedanke, die Kastration Abaelards sei die Strafe für eine von Gott nicht gewollte Eheschließung, den Heloisa vertritt und den Jean de Meun in seiner Version der Geschichte ebenfalls suggeriert,⁵⁷ von Abaelard in den Briefen immer wieder mit dem Verweis auf die ‘heilbringende’ und gnadenvolle Wirkung jenes Eingriffes zurückgewiesen:

⁵⁵CALABRESE, Michael: “Ovid and the Female Voice in the *De Amore* and the *Letters* of Abelard and Heloise.” In: *Modern Philology* 95,1 (1997), insb. 16 und 20.

⁵⁶CALABRESE 1997, 22-25.

⁵⁷Heloisa formuliert dies u. a. wie folgt: “quant nous entendions a fornicacion, la roideur de la divine justice nous espergna; mes puis que nous amendasmes les choses des deliz par choses droiturieres et louables, et convertisimes la laideur de fornicacion pour l’onneur de mariaige, l’ire de Nostre Seigneur agreva desveement sa main sur nous; et Dieu qui longuement avant nous avoit souffert ensemble ordement, ne nous y souffri pas estre nettement. Certes cele payne que tu souffris fust asséz a homme pris en toutes manieres d’avotire; et ce que li autre deservent par avouture, tu encourens et comparas par mariaige [...]” (HICKS 1991, 64) Die entsprechende Stelle im *Roman de la Rose* findet sich 8789-92; Baumgartners Annahme, Jean konstruiere hier bewußt, in Hinblick auf seine eigene These und gegen die ‘historischen Quellen’ einen Zusammenhang zwischen Kastration und Ehe erscheint vor diesem Hintergrund wenig plausibel (cf. BAUMGARTNER 1974, 440 s).

Nostre Sires a tourné son jugement en nostre chastiment, et comme saigement il a bien usé de nos maus mesmes, et debonnerement a mis jus nostre felonnie pour ce que il, par la droicturiere plaie d'une partie de mon corps, donnast medicine a nos .ii. ames.⁵⁸

Nicht die Ehe, sondern die vor und nach der Eheschließung begangenen Schändlichkeiten sind also der Grund für die gerechte Strafe, die Abaelard erlitten hat.⁵⁹ Heloisas Misogamie ist demnach aus Abaelards Sicht ein Ausdruck ihrer mangelnden Einsicht und Lösung vom Körperlichen, eine Verfehlung, derer Heloisa sich auch selbst anklagt, wenn sie bekennt, daß auch als Nonne ihr Herz noch immer mehr für Abaelard als für Gott brenne. Heloisa wird so im Dialog der Briefe zur Stimme eines mächtigen körperlichen Verlangens, dessen Überwindung die ruhmvollste und schwerste Aufgabe des Menschen bildet. Daher gebührt ihr, und nicht Abaelard, der höchste Lohn für diese Prüfung: "car celui a qui remaint la bataille, remaint la couronne".⁶⁰ Am Ende scheint Heloisa diesen Kampf zumindest aufgenommen zu haben, denn sie entwickelt eine aktive Strategie, mit der der alte Schmerz und die Leidenschaft ausgetrieben werden sollen:

[...] aussi comme li clos embatus en aucune chose est par autre clou boutéz hors, aussi est la premiere pensee forclose par la nouvelle, quant li couraiges entendens ailleurs est contrains lessier du tout ou entrelessier la memoire des premieres choses. Mes de tant proprent plus chascune pensee le coraige et le trait hors des autres choses, come la chose que l'en apense est cuidiee plus honeste, et ce ou nous mettons nostre couraige nous semble plus neccessaire.⁶¹

Die Geschichte von Abaelard und Heloisa lehrt also letztlich nicht eine wie auch immer motivierte Verherrlichung der freien Liebe, sondern zeigt im Ge-

⁵⁸HICKS 1991, 79. In der *Historia calamitatum* führt Abaelard zwar als spontane erste Reaktion auf seine Kastration den Gedanken an, er sei dadurch von Gott verstoßen worden, er berichtet jedoch, daß er sich bald darauf habe überzeugen lassen, daß Gott ihm im Gegenteil ein anderes Pfund anvertraut habe, mit dem er nun wuchern müsse (cf. HICKS 1991, 19 s).

⁵⁹Abaelard macht Heloisa explizit darauf aufmerksam, daß sie auch als Ehepaar unkeusch gehandelt haben, indem sie während Heloisas Aufenthalt im Kloster Argenteuil an einem geweihten Ort Unzucht begingen (cf. HICKS 1991, 78), und läßt keinen Zweifel daran, daß der Zustand vor der Ehe eine noch schlimmere Sündhaftigkeit bedeutete: "Pour quoy raconterei ge les fornicacions et les anciennes ordures dignes de tres grant honte que nous feismes avent nostre mariaige? Et pour quoy diroi ge a la parfin ma souveraine traïson par quoy [par toy] je le traÿ si laidement ton oncle, avec lequel en sa maison mesmes je vivoye continuelment? Qui est cil qui ne juge que je aye esté traÿ a droit par lui, que je mesmes avoie si vilement trahy avant?" (*Ibid.*)

⁶⁰HICKS 1991, 86.

⁶¹HICKS 1991, 88.

genteil, daß die Theophrastsche Misogamie für den Christen eine ungenügende Perspektive darstellt, die durch eine höhere Einsicht überwunden werden muß.

Der Jaloux blendet diese Entwicklung in seiner Version vollständig aus⁶² und unterstützt allein die oberflächliche Misogamie einer Heloisa, die diese Einsicht noch nicht besitzt:

Cete, se Pierres la creüst,
Onc espousee ne l'eüst.
Mariage est maus liens [...]. (8831-3)

Wenn es also einen ironischen Kontrast zwischen Quelle und Jeans Bearbeitung gibt, so liegt er weniger in der nur graduell unterschiedlichen Motivierung der Idee einer freien Liebe als vielmehr darin, daß diese in dem einen Fall als Bedrohung der christlichen Norm erkannt und revidiert wird und in dem anderen von zwei völlig gegensätzlichen Personen – der zur emanzipierten Frau stilisierten Heloisa und dem frauenfeindlichen Jaloux – gleichermaßen idealisiert wird. Die Glaubwürdigkeit jener Idealisierung und die Vorbildfunktion Heloisas werden damit jedoch fragwürdig.

Am Beispiel der Geschichten von Lukretia und Heloisa können wir folglich sehen, daß die traditionell positiven Frauenexempel, die von Jean de Meun in die Rede des Jaloux integriert worden sind, in ein Netz intertextueller Relationen eingebunden sind, bei denen aus der Übernahme oder Abänderung bestimmter Motive oder Topoi nicht unmittelbar auf eine Übernahme bzw. Abweichung von Normaussagen geschlossen werden kann. Durch die zusätzliche komplexe Konstruktion der Sprecherebenen ist eine sichere Bestimmung des Autoritätsgehaltes der angeblichen Moral oder Lehre eines solchen Exempels kaum möglich. Letztlich sagen die besprochenen Fälle wohl mehr über die Natur des Exempels als manipulierbare Gattung *par excellence* aus als über die Thesen des Jean de Meun. Sie mögen Aufschluß über die literarische Technik des *Roman de la Rose* geben, bei der Rekonstruktion eines konsistenten Frauenbildes sind sie in sich wenig hilfreich.

Dies bedeutet jedoch nicht, daß die Motive und Ideen, die in einer solchen Binnenerzählung präsentiert werden, nicht bedeutsam für die Interpretation des Gesamttextes sein können. Gerade in einer verhältnismäßig langen und durch ihr problematisches Verhältnis zum Kontext auffälligen Geschichte wie derjenigen von Abaelard und Heloisa sind wichtige Sinnelemente zu vermuten. In der Tat lassen sich einige Extrempositionen der Heloisa zu bestimmten

⁶²Es sei denn, man wolle seine Bemerkung, daß Heloisa ihre "meurs femenins" am Ende zu beherrschen gelernt habe (8827-30), als versteckte Anspielung auf den Beginn des Läuterungsprozesses im letzten Brief verstehen.

Konzepten des Jaloux in Beziehung setzen. Wir werden zu dieser Frage zurückkehren,⁶³ wollen uns jedoch zunächst mit den zentralen Aussagen der Rede des Jaloux und den daraus abzuleitenden Ansätzen zur Überwindung des dominanten misogynen Diskurses befassen.

* * *

Das beherrschende Leitmotiv in der Rede des Jaloux ist das traditionelle *cultus/ornatus*-Thema. Es bildet den Ausgangspunkt der gesamten Rede und tritt u. a. in den Versen 8467-526, 9.013 ss und 9.253 ss auf.⁶⁴ Die Kleidung der Frau ist dabei nicht nur ein sichtbarer Ausdruck sündhafter Eitelkeit und Verschwendungssucht, sondern wird darüber hinaus für den Ehemann zu einer Metapher für die sexuelle Anziehungskraft der Frau und ihre gleichzeitige Unzugänglichkeit, die das Begehren des Ehemanns ewig unerfüllt läßt. So klagt er darüber, daß die Kleidung ihn daran hindere, das eheliche *debitum* einzufordern:

Cete robe cousteuse e chiere,
[...]
A mei ne fait ele fors nuire;
Car, quant me vueil a vous deduire,
Je la treuve si encombreuse,
Si grevaine e si enuieuse
Que je n'en puis a chief venir [...]. (8.845, 8.853-57)

Auch die Liebhaber begehren seine Frau nach Aussage des Jaloux nicht wegen ihres Körpers, sondern wegen ihrer luxuriösen Ausstattung, die ausführlich beschrieben wird (9.253-91). Durch den Verkauf des gesamten Zierrats will er daher die Herrschaft über sie zurückgewinnen: “tout dedanz tierz jour vendrai/E vil e souz piez vous tendrai” (9.293 s).⁶⁵

⁶³Cf. *infra*, Anm. 71 und 72.

⁶⁴Eine Variante des Themas bildet der ebenfalls traditionelle Topos, daß Schönheitspflege als Verbesserung der Schöpfung Gotteslästerung ist (9.039 ss). Er wird im *Roman de la Rose* auch auf Männer bezogen (9.063-70).

⁶⁵Zum Kleiderthema in der Pygmalion-Geschichte cf. HELLER, Sarah-Grace: “Fashioning a Woman. The Vernacular Pygmalion in the *Roman de la Rose*.” In: *Medievalia et Humanistica* New Series, 27 (2000), 1-18: Auch in der Pygmalion-Geschichte drückt Kleidung nach Heller “the fascination and the futility of creating the perfect woman” (5) aus. Jean bezieht sich dabei nach Heller u. a. auf die rhetorischen Konventionen des höfischen Romans, in dem die Beschreibungen weiblicher Kleidung als “way of coding desire” (3) dienen. Heller vergleicht Pygmalion auch mit dem Jaloux, glaubt aber, einen Gegensatz zwischen beiden Figuren zu entdecken, da Pygmalion Freude an der reichen Ausstattung seiner Statue habe, während der Jaloux dies im Sinne der Prediger schlichtweg verurteile (12). Letzteres entspricht nicht ganz den Tatsachen: Auch der Jaloux würde sich gerne an der Kleidung seiner Frau erfreuen, es ist ihm aber nicht möglich, weil diese dem Begehren

Der Gedanke, daß der Verkauf eleganter Kleidung eine angemessene Züchtigung für eine untreue Ehefrau sei, impliziert eine Reihe von symbolischen Zuordnungen, die für unsere Fragestellung aufschlußreich sind. Zunächst bedeutet der Verkauf der eleganten Kleidung, daß die Frau fortan in einfacher bzw. ärmlicher Kleidung in der Öffentlichkeit auftreten muß. Dies kommt einer Erniedrigung gleich, da das öffentliche Ansehen einer Person im mittelalterlichen Denken wesentlich durch ihr standesgemäßes Auftreten, also ihre Kleidung, bestimmt wird. Dies bedeutet wiederum, daß im allgemeinen vom Äußeren (der Kleidung) auf das Innere (den Wert einer Person) geschlossen wird.⁶⁶

Über diese Problematik reflektiert der Jaloux in dem Teil seiner Rede, der rechnerisch deren Mitte bildet. Er widerspricht in diesem Zusammenhang der beschriebenen Logik des öffentlichen Ansehens und bemerkt, daß man sich Schönheit nicht von außen aneignen könne:

[...] les beautez des beles choses,
 [...]
 Si come escrit en livre lis,
 Sont en eus e non pas es dames;
 [...]
 E tout autant di de bonté
 Con de beauté vous ai conté. (8.897, 8.900 s, 8.905 s)

In der Formulierung wird deutlich, daß Schönheit und Güte parallel gesetzt und Schönheit daher im platonischen Sinne als moralischer Wert gedacht wird, der zum Wesen einer Person gehört. Wahre Schönheit ist damit immer zugleich äußerlich und innerlich, sie impliziert eine Transparenz zwischen äußerem Schein und moralischem Sein, die die Vollendung jedes moralischen Strebens bedeutet.

anderer dient. Zudem findet auch Pygmalion keine echte Freude an den Verkleidungen der Statue, solange diese unbelebt ist; die Erfüllung seines Begehrens wird dagegen immer mit Nacktheit verbunden (21.115, 21.133 ss). Hellers Deutung der Pygmalion-Figur bleibt letztlich unbefriedigend, da sie sich auf den Kleidungsaspekt beschränkt und insbesondere das Ende der Geschichte nicht miteinbezieht, das doch gerade in Hinblick auf die auch von Heller suggerierte Parallele zur Auflösung des Gesamtplots im *Roman de la Rose* wichtig ist. Zu diesem Aspekt cf. BROWNEE, Kevin: "Pygmalion, Mimesis, and the Multiple Endings of de *Roman de la Rose*." In: *Yale French Studies* 95 (1999), 193-211.

⁶⁶Cf. Tertullian, *De cultu feminarum* II, 13,3: "Pudicitiae christianae satis non est esse uerum et uideri. Tanta enim debet esse plenitudo eius ut emanet ab animo in habitum et eructet a conscientia in superficiem [...]" ("Der christlichen Keuschheit genügt es nicht, nur vorhanden zu sein, sie will auch gesehen werden. Ihre Fülle soll so groß sein, daß sie von der Seele in die äußere Erscheinung hinüberfließt und aus dem Gewissen an die Oberfläche hervorsprudelt"; TERTULLIAN 1971, 164.) Cf. auch Augustinus, *supra*, 37.

Das Streben nach äußerlicher Schönheit, der Schönheit der Kleider, bewirkt dagegen eine Dissoziation von äußerer und innerer Wirklichkeit, von Moral und Ansehen, und ist daher in jedem Fall verdächtig. Wenn der Jaloux also den bekannten Predigttopos zitiert, daß ein verdeckter Misthaufen nicht weniger stinke (8.907-13), so zeigt die Metapher vom stinkenden Mist, der unter äußerlicher Schönheit verborgen wird, daß sowohl körperliche als auch moralische Häßlichkeit hinter der schönen Fassade zu vermuten sind.

Die eigentliche Problematik der äußeren Schönheit liegt jedoch darin, daß sie eine moralische Beurteilung einer Person erschwert, weil sie Emotionen provoziert, die beim Äußeren stehenbleiben und nach der Übereinstimmung mit inneren Werten nicht mehr fragen:

[...] tel decepçion
 Vient de la fole vision
 Des eaulz qui parees les veient,
 Par quei li cueur si s'en desveient
 Pour la plaisant impression
 De leur imaginacion,
 Qu'il n'i sevent aperceveir
 Ne la mençoigne ne le veir,
 Ne le sofime deviser,
 Par default de bien aviser. (8.921-30)

Der Jaloux gibt hier eine medizinisch-physiologische Definition der Liebe, wie sie ähnlich auch bei Raison im *Roman de la Rose* und bei Andreas Capellanus in *De Amore* vorkommen.⁶⁷ Mit den Begriffen einer aristotelischen Erkenntnistheorie wird die Liebe als Störung der normalen Ideenbildung dargestellt: Während die visuelle Wahrnehmung ("vision"), die zunächst eine körperliche Vorstellung in der Seele ("imaginacion") formt, normalerweise durch *intellectus agens* und *intellectus possibilis* zu abstrakten Begriffen und komplexen Urteilen verarbeitet wird, führt die Liebe als eine von den Sinnen ausgehende

⁶⁷Bei Raison heißt es: "Amour, se bien sui apensee,/C'est maladie de pensee/[...] Venant aus genz par ardeur nee/De vision desordenee,/Pour acoler e pour baisier,/Pour aus charnelment aaisier." (4.377 s, 4.381-84) Bei Andreas Capellanus: "Amor est passio quaedam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus, ob quam aliquis super omnia cupit alterius potiri amplexibus et omnia de utriusque voluntate in ipsius amplexu amoris praecepta compleri." ("Liebe ist eine eingeborene Leidenschaft, die durch den Anblick und das übermäßige Nachdenken über die Gestalt des anderen Geschlechts entsteht, so daß der eine mehr als alles andere begehrt, die Umarmungen des anderen zu genießen und aus gemeinsamem Wunsch heraus alle Gesetze der Liebe in dessen Umarmung zu erfüllen.") ANDREAS CAPELLANUS: *De amore libri tres*. Hrsg. Emil Trojel. München: Eidos Verl. 1964, 3. Zur Bedeutung der medizinischen Tradition bei Andreas cf. CHERCHI 1994, 28 ss; SCHNELL 1982, 159-65.

Verwirrung des Herzens offenbar zu einer Störung der höheren Erkenntnisfähigkeiten, so daß keine Urteilsfindung mehr möglich ist.⁶⁸

Das Ideal der Erkenntnis, das der Jaloux dieser Störung entgegengesetzt, geht allerdings seinerseits weit über einen 'normalen', ungestörten Erkenntnisvorgang hinaus: Er entwirft das Phantasma einer absoluten Erkenntnis, die zum Innersten vordringt und ästhetisches und moralisches Urteil vereint. Im Blick des mythischen *linx*⁶⁹ wird dieses Ideal formuliert:

Car li lins a la regardeüre
Si fort, si perçant e si pure
Qu'il veit tout quanque l'en li moutre,
E dehors e dedenz tout outre. (8.953-6)

Wer wie der *linx* die Täuschungen der Oberfläche durchschauen könnte, der stieße, so der Jaloux, notwendig auf die Häßlichkeit des Inneren: Weder eine Frau noch Alkibiades, das Modell männlicher Schönheit, würden vor diesem Blick standhalten (8.931-48). Die Häßlichkeit des Inneren kann hier zunächst körperlich verstanden werden: Entsprechend der verbreiteten Topik des *contemptus mundi* soll sicherlich an den Anblick von Blut, Gedärmen und Fäka-

⁶⁸Für eine ausführlichere Darstellung der Grundlagen aristotelischer Erkenntnistheorie und weiterführende Literaturhinweise cf. KAY 1996, 227 ss.

⁶⁹S. Huot hat bezweifelt, daß es sich bei dem Tier, wie allgemein angenommen, um einen Luchs handelt: "The *linx*, known in bestiary tradition for its penetrating vision, has nothing to do with the feline lynx, but seems rather to be a type of worm." (HUOT 2000, 48, Anm. 15) Eine Quelle gibt Huot nicht an. In der Tat findet sich in der Langversion des *Bestiaire* von Pierre de Beauvais ein Wurm namens *lieus*, dem entsprechende Eigenschaften zugeschrieben werden: "Et si nos dit [le physiologue] de I petit blanc ver qui est apelés lieus. Sa nature si est tèle que il voit parmi les parois là ens il gist. Et sa vue par nature de lui-meisme passe parmi les parois, où qu'il est ès parois; que ja n'est-èle si espesse, et si légèrement passe sa veue parmi, comme li solaus passe parmi une verrière" (CAHIER, Charles: "Bestiaires." In: *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature* 4 (1856), 80). Richard de Fournival, dessen *Bestiaire d'amour* insgesamt stark von Pierre de Beauvais abhängig ist, folgt dieser Darstellung: "[...] de cascun sens est il une beste ki toutes les autres en sormonte, si comme li liens de veoir – c'est uns petis vers blans ki voit parmi les parois" (RICHARD DE FOURNIVAL: *Li Bestiaires d'Amours di maistre Richart de Fornival e li response du Bestiaire*. Hrsg. Cesare Segre. Mailand/Neapel: Ricciardi 1957 (Documenti di Filologia 2), 36). Weitere Belege konnten allerdings nicht beigebracht werden. Ch. Cahier, der Herausgeber des *Bestiaire* von Pierre de Beauvais, nimmt an, daß es sich bei Pierres Darstellung um einen Irrtum handelt, der darauf zurückzuführen ist, daß der Luchs bei Petrus Damiani, der als Quelle für Pierres *Bestiaire* in Frage kommt, in Zusammenhang mit Salamander und Schlangen abgehandelt wird (CAHIER 1856, 80, Anm. 1). Da die Scharfsichtigkeit des Luchses in einer breiten Tradition seit Plinius nachgewiesen ist, betrachtet Cahier die Wurmatur des *lieus* jedoch als bloßes Mißverständnis: "*Le ver apelé lieus a bien l'air de n'être que le lynx transformé en ver [...]*" (*ibid.*)

lien erinnert werden, die das Innere des Menschen bilden.⁷⁰ Diese kreatürliche Häßlichkeit verweist in der religiösen Tradition auf ein ethisches Korrelat: Sie ist ein sichtbarer Ausdruck der Sterblichkeit des Menschen, der Hinfälligkeit seines Erdendaseins, die ihrerseits von ihm eine Besinnung auf geistige und moralische Werte fordert.

Diese Einsicht besitzt der Jaloux jedoch nicht. Er spekuliert weiterhin über äußere Schönheit und Häßlichkeit (8.957-9012), die seiner Meinung nach beide die Tugend der Keuschheit nicht befördern, ohne eine Konzeption innerer Schönheit zu entwickeln. Nachdem er sich eingestanden hat, daß seine Frau auch ohne die verdoppelte Äußerlichkeit der Kleidung gleichermaßen unzugänglich bleibt (9.088-103) und er noch einmal ausführlich ihren Betrug und seine Erniedrigung dargestellt hat (9.104-31), schließt er mit einem Ausbruch misogynen Aggression, die allerdings zugleich die Bedingungen seines Scheiterns formuliert:

Toutes estes, sereiz e fustes
De fait ou de volenté putes,
Car, qui que puist le fait esteindre,
Volenté ne peut nus contraindre.
Tel avantage ont toutes fames
Qu'eus sont de leur volentez dames.
L'en ne vous peut les cueurs changier
Pour battre ne pour laidengier;
Mais qui changier les vous peüst
Des cors la seignourie eüst. (9.155-64)

Die bemerkenswerte Einsicht, die in dieser Passage enthalten ist, ist hinter dem starken Effekt der misogynen Aussage regelmäßig übersehen worden. Die scheinbar essentialistische Misogynie wird jedoch schon zu Beginn als ethisches Problem dargestellt, das an den Willen gekoppelt ist. Die Sünde wird damit nicht mehr nur als äußere Handlung, sondern wesentlich als falsches Wollen, also als innerer Tatbestand gesehen.⁷¹ Der Wille ist seinerseits aber ein Freier Wille – frei sowohl zum Guten als auch zur Sünde. Dies bedeutet wiederum, das auch das weibliche Geschlecht (“toutes fames”) die volle Ver-

⁷⁰Ein *locus classicus* dieser Topik ist das erste Buch des *De contemptu mundi* von Lotario dei Segni.

⁷¹Besonders radikal wird diese These bemerkenswerterweise von Heloisa formuliert, die sich selbst der Hypokrisie und Lasterhaftigkeit beschuldigt, obgleich ihre äußeren Taten moralisch einwandfrei sind: “Nulz homs saige de medecine ne jugera maladie par l'esgart de l'abit dehors. Nulle chose n'ont evers Dieu [de] merite, de riens qui sont egaument communes aus refusés comme aus esleus: ce sont certes les choses qui sont [faites] par dehors, que nuls des sains ne lé font si estudieusement comme font les ypocrites.” (HICKS 1991, 68)

antwortung für das eigene Handeln und Wollen übernehmen muß – die Frau ist ebenso wie der Mann ein ethisches Subjekt.

Hierin liegt nun der eigentliche Grund für das Scheitern aller Züchtigungsversuche, die gewaltsam Einfluß auf das Innere der Frau (*“les cueurs”*) auszuüben versuchen. Weder Prügel noch Schmähungen können zu diesem Inneren vordringen; es bleibt das unerreichbar Andere, Sich-Entziehende, kaum Erkennbare und Eigen-Mächtige.⁷² Die beiden letzten Zeilen unseres Zitates formulieren daher ein weiteres Phantasma, das aus der Erkenntnis der eigenen Ohnmacht vor der fundamentalen Freiheit des Anderen resultiert: Der Jaloux träumt von der Möglichkeit, ins Innerste vordringen und das Wollen des Anderen beeinflussen zu können; ein Phantasma der Macht – aber zugleich auch die Grundidee jeder effektiven Moraldidaxe, insbesondere der Satire.

An diesem Punkt läßt sich nun die Funktion der misogynen Topoi in der Rede des Jaloux vollständig verstehen: Sie sind symbolische Entblößung der Frau und damit Ausdruck einer Aggression, die sich aus der Erkenntnis der Undurchschaubarkeit des inneren Seins des Anderen und der Ohnmacht angesichts seiner unhintergehbaren Freiheit zur Sünde ergibt, und doch auch ein verzweifelter Versuch, den Anderen zu erreichen, zu ihm durchzudringen und ihn zu bessern. Sei er auch gewalttätig, ungerecht und machtbesessen – der Jaloux kämpft, wie Ami es in seinem späteren Kommentar formuliert, um die Liebe seiner Frau und eine geglückte Ehe.⁷³

S. Kays These, daß alle Versuche der Darstellungen eines Inneren im *Roman de la Rose* immer wieder zurück zu einer undurchdringlichen Oberfläche führen, scheint sich damit zu bestätigen.⁷⁴ In einer Art Chronik seines angekündigten Scheiterns beschreibt der Jaloux eine Spirale der Gewalt, die von dem unbeherrschbaren Begehren der Geschlechter ausgelöst wird: Der

⁷²Cf. auch La Vieille: *“Nus ne peut metre en fame garde/S’ele meïsmes ne se garde”* (14.381 s). Heloisa geht wiederum einen Schritt weiter und spricht vom Anderen in ihrem eigenen Inneren, das sich ihr ebenso zu entziehen scheint: *“[...] car nulle chose n’est mains en nostre pooir que nostre couraige, et plus li sommes contrains et obeissans que nous ne li poons commander. Dont il avient que quant li talent de lui nous agguillonnet, nuls homs ne boutera oncquez si hors de soy leur soudains hurteis que il ne saillent legierement en fés et que plus legierement n’issent hors par parolles”* (HICKS 1991, 86). Heloisa ersetzt in ihren Briefen die fehlende Übereinstimmung zwischen Innen und Außen durch eine Selbstentblößung, eine Veräußerung des eigenen Inneren in der Schrift.

⁷³Mit dieser Analyse wollen wir die Position von Huot differenzieren, für die der Rückgriff auf den klerikalen Misogyniediskurs nur einen Versuch bedeutet, die Frau zu *“entziffern”* und damit zu unterjochen: *“he [i.e. Le Jaloux] cites various Latin authors, attempting to enlist the masculine tradition of rhetoric and textual exegesis in his efforts to possess and control his wife.”* (HUOT 2000, 47)

⁷⁴Als Beispiel nennt Kay die nicht-psychologische Verwendung der allegorischen Figuren, cf. KAY 1997, 27 s.

Ehemann fürchtet sich vor der Gewalt, die die Liebhaber seiner Frau gegen ihn ausüben könnten (9.207-15), droht ihr daher Gewalt an für den Fall, daß sie sie gegen ihn aufhetzt (9.216-23) und erklärt ihr andererseits, daß diejenigen, die sie zu ihren Herren gemacht hat, sie in Wirklichkeit verachten, ihr also ihrerseits Gewalt antun.⁷⁵

Doch ist dies wirklich unausweichlich? Es ist deutlich genug, woran der Jaloux scheitert: Aufgrund seiner eigenen emotionalen Verwirrung kann er die innere Freiheit des Anderen nicht anerkennen, sondern läßt seinem Zorn freien Lauf und versucht, durch verbale und körperliche Gewalt Einfluß auf den Willen des Anderen auszuüben. Ein solcher Eingriff von außen ist jedoch nicht möglich – weder für einen verletzten Ehemann noch für den Morallehrer oder Satiriker. Daher zieht sich der Erzähler des *Roman de la Rose* von der Figur des Jaloux und seiner Misogynie zurück und gibt sie frei zur Be- und Verurteilung durch Ami und durch den Leser. Damit baut er seinerseits auf die Freiheit des Lesers, der selbst aktiv werden muß, um den unerhörten Fall des Jaloux zu verstehen, zu kritisieren, zu relativieren oder zu rechtfertigen. Möglicherweise stößt er dabei auf den Begriff der inneren Freiheit und weiß ihn besser zu verwenden als der unglückliche Ehemann.

Fassen wir zusammen: In der Rede des Ami und dem darin eingebauten Beispiel eines Mari Jaloux werden auf formaler und inhaltlicher Ebene für die misogyne und misogynie Satire typische komplementäre und antithetische Elemente eingebaut, die nicht in totalisierende Strukturen eingebunden sind. Die Normaussagen, die jeweils mit einer Perspektive verknüpft sind, werden zwar mit einem Anspruch auf Autorität vorgetragen, jedoch durch Kollision mit anderen, durch ihr ambiges Verhältnis zum Kontext und durch die problematische Konstruktion der jeweiligen Sprecherfigur in ihrer Gültigkeit beschränkt. So werden innerhalb der Rede des Jaloux ausschließlich kritische, negative Themen und Topoi der Moraldidaxe ausgewählt. Erst auf der nächsthöheren Sprecherebene (derjenigen Amis) werden sie mit positiven Normaussagen verbunden, die jedoch ihrerseits keine absolute Gültigkeit besitzen. Der Jaloux trägt die Kritik dabei mit der gleichen Aggressivität vor, die eine Predigerfigur damit verbinden könnte. Dies wird jedoch nicht durch den Eifer für eine Norm, sondern durch seine Verletzung und emotionale Verwirrung begründet, die zudem als literarisches und intertextuelles Konstrukt erkennbar ist. Angesichts einer solchen Unterminierung der aggressiv vorgebrachten Kritik zeichnet sich eine Strategie ab: Wenn die Aggressivität der Satire nicht mehr durch die unbezweifelbare Wahrheit und ethische Nützlichkeit ihrer Inhalte gedeckt wird, so muß die Erkenntnis auf andere Weise zustande kommen.

⁷⁵“Par devant dient qu’il vous aiment,/E par darriers putain vous claiment” (9.239 s).

7.3 Wahrheit, Wissen und Sprechen: Die Frau und der Satiriker

Die Figur des Jaloux führt, wie wir gesehen haben, die ambivalente Position der misogynen Satire zwischen männlicher Machtphantasie und ernsthaftem Streben nach ethischer Besserung vor. Die misogynen *indignatio* des Jaloux bietet damit ein problematisches Modell satirischen Sprechens, das zu anderen Modellen im *Roman de la Rose* in Beziehung gesetzt werden kann.

Eine Parallele, die sich besonders anbietet, ist diejenige zum weiblichen Sprechen. Das misogynen Stereotyp der weiblichen Geschwätzigkeit beruht, wie die feministische Kritik gezeigt hat, auf der patriarchalischen Zuordnung der Sprecher- und Subjektrolle zum Mann, die impliziert, daß ihre Aneignung seitens der Frau grundsätzlich als transgressiver Akt und als unkontrollierbare Bedrohung aufgefaßt wird.⁷⁶

S. Kay und S. Huot haben gezeigt, daß sich auch im *Roman de la Rose* weibliche Figuren durch Sprache Wissen aneignen und dadurch Macht ausüben. Sie beziehen sich dabei v. a. auf die gemeinsam auftretenden allegorischen Figuren Nature und Genius. Genius tritt als Exponent der patriarchalischen Haltung auf, der Männer dazu mahnt, die Kommunikation mit Frauen so weit wie möglich einzuschränken, um diese von potentiell gefährlichem Wissen auszuschließen.⁷⁷ Als Beleg führt er ein Exempel an, in dem eine Ehefrau mit Überredung und (körperlicher) Einschmeichlung geplante oder bereits ausgeführte Verbrechen ihres Mannes in Erfahrung bringt (16.389-568). Ein solches Wissen versetzt die Frau nach Genius in die Lage, sich den Machtansprüchen des Mannes entziehen zu können, denn bei jeder Konfrontation droht sie das Geheimnis zu enthüllen und den Mann damit der Ju-

⁷⁶Die Zuordnungen Mann – (sprechendes) Subjekt vs. Frau – (schweigendes) Objekt ergeben sich aus den in Kap. 3 dargestellten Oppositionen (cf. *supra*, 23). Burns diskutiert die Problematik in dem Kapitel “Mind over Matter: Woman’s Headless Body” (BURNS 1993, 76-79).

⁷⁷Genius empfiehlt dagegen als Modell für die richtige Interaktion mit Frauen den schweigenden sexuellen Verkehr: “Quant entre vos braz les tenez,/E les acolez e baisiez,/Taisiez, taisiez, taisiez, taisiez;/Pensez de voz langues tenir,/Car riens n’en peut a chief venir/Quant des secrez sont parçonieres” (16.658-63). Die Wiederholung des Schlüsselbegriffs “taisiez” wird in einigen Manuskripten noch verstärkt, cf. Zitat bei KAY 1996, 216. Zur Bedeutung des schweigenden sexuellen Verkehrs als Versuch einer Wiederherstellung der Geschlechterhierarchien, die durch die wissende Frau durchbrochen werden, cf. auch HUOT 2000, 50-2. Dies glückt nach Huot nur auf körperlicher Ebene, Genius’ Propagierung der Sexualität als kosmischem Ordnungsprinzip kann dagegen nicht ernstgenommen werden (*ibid.*, 54-58).

stiz auszuliefern.⁷⁸ Die Ironie dieser Darstellung ist deutlich genug: Während das angenommene schwere Verbrechen auf seiten des Mannes unkommentiert bleibt, wird dessen Enthüllung durch die Frau, die immerhin auf Tatsachen beruht und eine gerechte Strafe herbeiführt, mit großer Emphase verurteilt. Die Geschwätzigkeit der Frau wird damit jedoch, ähnlich wie die misogynen Rede des Mannes, ambivalent und bewegt sich zwischen einer Strategie zur Machtaneignung und einer Funktion als ethischem Korrektiv.

Noch deutlicher wird das Problem der Ambivalenz weiblichen Sprechens bei der Figur der Nature.⁷⁹ Sie wird zugleich als Autoritätsfigur in der Nachfolge der Natura des Alanus ab Insulis und als geschwätzig und emotionale Frau dargestellt. Dabei stellt auch ihre Rede die Enthüllung eines Verbrechens dar, in diesem Fall die Anklage der menschlichen Sünden vor dem göttlichen Richter:

Je li [i.e. dem Menschen] conterai sa cheance
 Devant Deu qui le me bailla,
 Quant a s'image le tailla,
 Puis que'il me fait tant de contraire.
 Fame sui, si ne me puis taire,
 Ainz vueil des ja tout reveler;
 Car fame ne peut riens celer;
 N'onques ne fu meauz laidengiez.
 Mar s'est de mei tant estrangiez:
 Si vice i seront recité,
 E dirai de tout verité. (19.214-24)

Nature besteht auf der Wahrheit der von ihr vorgebrachten Vorwürfe ("dirai de tout verité") und assoziiert dennoch dieses wahre Sprechen mit weiblicher Geschwätzigkeit ("Fame sui, si ne me puis taire"). Zugleich wird die Position der Nature als *vicaria Dei* deutlich, der der Mensch Gehorsam schuldet ("Deu [...] le me bailla") und gegen die er sich vergangen hat ("il me fait tant de contraire"), so daß sie geradezu dazu verpflichtet ist, vor Gott Gerechtigkeit einzuklagen. Zusammengefaßt wird die Problematik in der Formulierung "onques ne fu meauz laidengiez": Auch wenn die Enthüllung moralischen Fehlverhaltens als Beleidigung oder gar Verleumdung erscheinen mag, so kann sie doch auf einer höheren Ebene gerechtfertigt werden – durch inhaltliche

⁷⁸"Car, s'il, une feiz toute seule,/Ose jamais vers li groucier,/Ne chastier, ne courroucier,/Il met en tel perill sa vie,/S'il a dou fait mort deservie,/Que par le col le fera pendre" (16.380-5).

⁷⁹Eine weitere Parallele bietet die Figur der Venus, die S. Kay wie folgt analysiert hat: "The problem with Venus' speech in the *Rose* [...] is that it is right overall [...] but unacceptable in detail. She is both possessed of authority as a courtly lady (and a goddess to boot), and deprived of it by the traditions of antifeminism." (cf. KAY 1993, 80)

Wahrheit sowie die angemessene Stellung und die lautere Absicht desjenigen, der sie äußert.⁸⁰

Damit finden wir auch in der Argumentation der Nature die Eckpunkte der traditionellen Satirikerapologie wieder: Verwerflichkeit und Häßlichkeit der Inhalte stehen gegen Wahrheitsanspruch und ethische Rechtfertigung der Anklage. Allein die hervorgehobene Weiblichkeit der Nature scheint das Modell satirischen Sprechens in diesem Fall angreifbar zu machen. Was bedeutet also die doppelte Charakterisierung der Nature? Inwiefern hat ihre Rede Autorität und inwiefern liefert sie ein adäquates Modell satirischen Sprechens im *Roman de la Rose*?

Von S. Kay ist die Konstruktion der Figur Nature als erkenntnistheoretische Stellungnahme des Autors gedeutet worden. Vor dem Hintergrund des Paradigmenwechsels von einem platonischen Idealismus zu einem aristotelischen Realismus in der Erkenntnistheorie des 13. Jahrhunderts gibt Kay zu bedenken, daß Nature primär eine Verkörperung des Körperlichen und Sub-Rationalen darstelle und aufgrund der Assoziation von Körperlichkeit und Weiblichkeit als Frau gekennzeichnet werde. Mit einem aristotelischen Ansatz sei es aber möglich, das Materielle und Sinnliche als Ausgangspunkt und sogar notwendige Voraussetzung für wahre Erkenntnis anzuerkennen.⁸¹ Jean de Meun suggeriere daher folgendes Sophisma: "if women are to body as man is to mind, and the body is a necessary source of knowledge, then women are a necessary source of knowledge."⁸² Dies wiederum stelle einen hochelaborierten Scherz für ein gebildetes Publikum dar, der jedoch zugleich Mißtrauen gegen Frauen und ihren Körper hervorrufe.⁸³

Ein solcher 'Scherz' funktioniert allerdings nur, wenn die primäre Assoziation der Nature mit Körperlichkeit nachweisbar wäre und sich zeigen ließe, daß sich ihre Erkenntnisse tatsächlich aus dem Materiellen ergeben. Die Beispiele, die Kay hierfür anführt, sind jedoch wenig überzeugend. So wird z. B. die Theorie des Freien Willens keineswegs, wie Kay suggeriert, auf eine Analogie zum Schutz vor körperlichem Unheil gegründet.⁸⁴ Sie wird vielmehr bereits ab Vers 17.071 mit den folgenden Thesen eingeleitet:

Combien que li ciel i travaillent,
Qui les meurs natureus leur baillent
Qui les enclinent a ce faire

⁸⁰Cf. die Problematik von Satire und *médiance*, *supra*, Kap. 5.1.5.

⁸¹Kay behauptet dabei nicht, dies sei eine Position gewesen, die wirklich von einem Theoretiker der Zeit vertreten wurde; cf. KAY 1996, 226 und 231. Zum erkenntnistheoretischen Paradigmenwechsel cf. KAY 1996, 227-9.

⁸²KAY 1996, 232.

⁸³*Ibid.*

⁸⁴Cf. KAY 1996, 230.

Qui les fait a ceste fin traire,
 Par la matire obeïssant,
 Qui leur cueur si va flechissant,
 Si peuent il bien par doctrine,
 Par nourreture nete e fine,
 Par sivre bones compaignies,
 De sens e de vertuz garnies,
 Ou par aucunes medecines,
 Pour qu'eus seient bones e fines,
 E par bonté d'entendement,
 Procurer qu'il seit autrement,
 Pour qu'il aient, come senez,
 Leur meurs natureus refrenez. (17.071-86)

Die These Natures ist also gerade die Überlegenheit der Vernunft (gestärkt durch Unterweisung, Erziehung, guten Umgang usw.) über die körperlichen Neigungen und die Verirrungen des "Herzens", seien sie auch noch so stark. Die Materie ist letztlich "gehorsam", und die Verhaltensweisen, die der Mensch gerne mit dem Attribut der Natürlichkeit entschuldigt, sind für das vernunftbegabte Wesen keineswegs unausweichlich.⁸⁵

Ordnet sich damit Nature selbst der Raison unter und behauptet implizit, Amant habe mit seiner Abkehr von Raison den falschen Weg eingeschlagen, wie es die Robertson-Schule sieht? Hierfür gibt es ebenso wenig Belege im Text wie für die Valorisierung des Körperlichen durch Nature. In der (vergleichsweise kurzen) Schlußsequenz (19.323-405), in der sich Nature mit der Situation Amants beschäftigt, läßt sie keinen Zweifel daran, daß sie Amants Erfolg wünscht und die Zurückweisung eines sexuellen Eroberungsversuches als Verweigerung ihres Tributes sieht. Zwar erwartet sie nicht, daß Amor ihr Gerechtigkeit verschaffen kann, sie stellt sich aber dennoch auf seine Seite und sieht seine Feinde auch als die ihren.⁸⁶

⁸⁵Kays zweites wesentliches Argument bezieht sich auf Natures Aussage, die Philosophie könne die Geheimnisse der Inkarnation nicht begreifen, die jedoch vom Körper einer Jungfrau umfaßt worden sind (19.119 ss; cf. KAY 1996, 230 s). Es handelt sich hier um einen Topos zur Inkarnation, der üblicherweise weniger zur Aufwertung des weiblichen Körpers als zur Hervorhebung der göttlichen Allmacht dient. Der Körper bildet hier jedenfalls weder den Anstoß noch die Voraussetzung für eine Erkenntnis des Phänomens, sondern macht das Phänomen selbst aus, das eben in der Verschmelzung des Göttlichen, also des absoluten Geistes, mit dem (sündlosen) Körper besteht. Daß die Jungfrau, wie es im Text heißt, das Wunder, das an ihr gewirkt wurde, besser als jeder Philosoph erkannt habe, wird normalerweise durch ihren festen Glauben und die Gnade Gottes erklärt, nicht durch ihre Weiblichkeit. Im *Roman de la Rose* wird keine Erklärung geliefert, aber das Denkmuster 'gläubige Jungfrau ist heidnischem Philosophen überlegen' ist deutlich wiederzuerkennen.

⁸⁶Nature entsendet Genius mit den Worten: "Alez, amis, au deu d'Amours/Porter mes plainz e mes clamours,/Non pas pour ce qu'il dreit m'en face,/Mais qu'il se confort e

Das scheinbare Paradox in der Figur der Nature wird erhellt, wenn man die mittelalterliche Diskussion über den Naturbegriff in Philosophie und Dichtung berücksichtigt.⁸⁷ Die philosophische Diskussion erklärt die ethische Ambivalenz des Natürlichen meist durch die Unterscheidung zweier Arten von Natur: einer triebhaften Natur, die der Gattung der Lebewesen gemeinsam, und einer vernunftbegabten Natur, die der Spezies Mensch eigen ist. Nur die letztere besitzt einen ethischen Wert. Die Frage, welcher der beiden Begriffe für den Menschen der primäre ist, wird jedoch unterschiedlich beantwortet:

Whilst it is true that an association between nature and reason is widespread and that nature is frequently seen as good – the natural defining a proper state of being for all things, and human beings possessing natural desires towards God and the good – it is also the case that a far from negligible strain in medieval thought associates the natural with the animal and the irrational and recognizes that there is a sense of nature in which nature can move to the bad.⁸⁸

Das 'generische', amoralische Naturverständnis wird dabei v. a. auf den Bereich der Sexualität bezogen.⁸⁹

Eben dies ist auch bei Jean de Meuns Nature der Fall: Sie verkörpert einen doppeldeutigen theologischen Begriff in genau der Weise, wie die theologische Diskussion ihn verwendet: Solange von der Spezifik des Menschen, dem Freien Willen, die Rede ist, besteht sie auf ihrer Verknüpfung mit Raison und die Unabweisbarkeit ethischer Verantwortung; behandelt sie Naturphänomene außerhalb des Menschen, sind ihre Erkenntnisse wahr und ethisch neutral – sobald es aber um den Bereich der Fortpflanzung und Sexualität geht, löst sich die Natur von der Vernunft und steht für die Macht des Triebhaften, die keinem ethischen Prinzip mehr folgt. Das Problem der Sexualität läßt sich folglich mit einem Rekurs auf die Natur nicht lösen.

Dies bedeutet jedoch nicht, daß die beschränkte Naturdefinition insgesamt die für Jeans Nature wesentliche wäre und Jean de Meun somit ein pessimistisches Menschenbild verträte, bei dem der Mensch durch seine Natur zum

soulace/Quant il orra cete nouvele,/Qui mout li devra estre bele/E a noz anemis grevaine" (19.369-75).

⁸⁷Wir stützen uns im folgenden auf WHITE, Hugh: *Nature, Sex, and Goodness in a Medieval Literary Tradition*. Oxford: Oxford Univ. Pr. 2000, 20-47.

⁸⁸WHITE 2000, 44.

⁸⁹WHITE 2000, 20 s. Auch Andreas Capellanus zitiert die These, daß Promiskuität durch die tierische Natur, nicht durch die wahre Vernunftnatur des Menschen bewirkt wird (*De Amore* I, 5; ANDREAS CAPELLANUS 1964, 13 s.). Cf. auch SCHNELL 1982, 21.

moralischen Scheitern verurteilt wäre.⁹⁰ Wozu auch immer die beschränkte Körpernatur den Menschen treibt, er kann niemals hierauf reduziert werden, denn die ihm eigene, spezifische Menschennatur ist eine vernunftbegabte Natur, die ihm den Freien Willen und damit eine unausweichliche ethische Verantwortung gibt.⁹¹

Die Weiblichkeit der allegorischen Nature kann daher als eine Metapher für ihre essentielle Menschlichkeit gedeutet werden: Sie gibt dem Abstraktum einen Körper und zeigt dadurch auf der einen Seite, daß die menschliche Natur immer auch körperlich, und auf der anderen Seite, daß die weibliche Natur immer auch geistig ist. Gerade die weibliche Natur(e) liefert also ein Paradigma der inneren Dialektik des Menschen und führt ihm zugleich seine großen Aufgaben vor Augen: Die Herstellung einer Ordnung zwischen Trieb und Vernunft, die im Äußeren die Sexualitäts- und Geschlechterproblematik regelt und im Inneren die Ermächtigung des Freien Willens zur Tugend ermöglicht.

Unter welchen Voraussetzungen letzteres vonstatten gehen kann, erläutert Nature in ihren Ausführungen zum Freien Willen über fast 800 Verse. Bereits in der oben zitierten Einleitung dieser Passage nennt sie mögliche Strategien, die zur Befreiung von den körperlichen Neigungen beitragen können.⁹² Die zentrale Bedingung läßt sich jedoch wie folgt zusammenfassen:

[...] frans vouleirs est si poissanz,
S'il est de sei bien quenoissanz,
Qu'il se peut toujours garantir,
S'il peut dedenz son cueur sentir
Que pechiez vueille estre ses maistres [...]. (17.573-7)

Freier Wille und ethische Verantwortung beruhen also auf Selbsterkenntnis, auf der Einsicht in die komplexe, zur Sündhaftigkeit neigende und doch zur Tugend aufgeforderte Natur des Menschen. Darum verschweigt Nature ebenso wenig wie der *Roman de la Rose* insgesamt die dunkle, triebhafte Seite des Menschen: In ihrer Enthüllung, Bloßlegung, notfalls auch Überzeichnung liegt die einzige Chance, den Menschen zu ihrer Überwindung zu bringen. Nature fordert daher keine Autorität in dem Sinne, daß sie einen Leitsatz oder eine Garantie für ein ethisch richtiges Verhalten liefern könnte, sie figuriert jedoch in unabweisbarer Klarheit das ethische Dilemma des Menschen und verlangt

⁹⁰Diese Ansicht vertritt White: "by their very design as creatures, they [sc. die Menschen] are [...] programmed towards failure as moral beings" (WHITE 2000, 137).

⁹¹Neben der bereits zitierten Passage (17.071-86) betont Nature diesen Punkt auch in den Versen 17.573-7, 17.703-14, 17.783-92 und 17.862-70.

⁹²Bei den "medecines/[...] bones e fines" (17.081 s) könnte man auch an literarische *remedia* oder eine 'Ekelkur' im Sinne Schnells denken (SCHNELL 1982, 163 s).

die Anerkennung dieser Wahrheit. Ihre Ausführungen zum Freien Willen sind daher notwendig:

N'encore, se taire m'en deüsse,
 Ja certes palé n'en eüsse,
 Mais il afiert a ma matire;
 Car mes anemis pourrait dire,
 Quant m'orrait ainsinc de lui plaindre,
 Pour ses desleiautez esteindre,
 E pour son createur blasmer,
 Que jou vueille a tort diffamer [...]. (17.737-44)

Damit kommen wir zurück zur Problematik von wahren Sprechen, Enthüllen und Verleumden. Hatte Nature in der zu Beginn des Kapitels zitierten Verteidigung ihrer Anklage den implizit bleibenden Vorwurf der Verleumdung mit dem Verweis auf deren inhaltliche Wahrheit zurückgewiesen, so rechtfertigt sie nun die Ausführlichkeit ihrer Digression mit dem Argument, diese „gehöre zu ihrem Thema“, stelle also eine *digressio utilis* dar.⁹³ In der Tat ist die theoretische Begründung der ethischen Verantwortlichkeit des Menschen nicht nur für den Kontext der Rede Natures, sondern auch für das Thema des gesamten Romans, die Problematik von Liebe und Sexualität, relevant: „Car cil seus aime sagement/Qui se quenoist entierement“ (17.791 s). Natures Sprechen ist also keine zwecklose Geschwätzigkeit, sondern ein zielgerichtetes, der Erkenntnis dienendes Sprechen. Dennoch behält es die Eigenschaften jenes unkontrollierbaren, sich jeglicher Macht entziehenden weiblichen Lasters:

Si sont fames mout enuieuses,
 E de paler contrarieuses;
 Si vous pri qu'il ne vous desplaise
 Pour ce que dou tout ne m'en taise,
 Se bien par la verité vois. (18.299-303)

Die Wahrheiten der weiblichen Natur(e) sind ärgerlich und unangenehm („enuieus“), ja sogar provozierend in ihrer Widerborstigkeit („contrarieus“),⁹⁴ und doch kann sie nicht schweigen und hofft letztlich auf die Einsicht der Betroffenen.

Damit ist jedoch zugleich die Methode des *Roman de la Rose* selbst beschrieben: diejenige eines satirischen *speculum*, eines „Mirouer aus Amoureux“

⁹³Zu den unterschiedlichen Arten von Digressionen in der mittelalterlichen Literaturtheorie cf. KELLY 1995, 123-6.

⁹⁴Otts Übersetzung ist an dieser Stelle mehr als irreführend. Insbesondere „enuieus“ dem Neufranzösischen entsprechend mit „langweilig“ wiederzugegeben, verfälscht den Sinn.

(10.651), der zugleich eine emotionale Reaktion und eine Erkenntnis hervorrufen will.⁹⁵ Bereits Patricia Eberle hat ausgehend von Natures Rede über Optik festgestellt, daß Jean dabei mit bewußten Überzeichnungen arbeitet und somit “not a faithful representation of the world but a glass that distorts in order to reveal” bietet.⁹⁶ Der Erzähler selbst beschreibt in seiner Apologie den psychologischen Trick, den er dabei anwendet:

[...] pris mon arc e l'entesaie,
 Queusque pechierres que je seie
 Si fis ma saiete voler
 Generaument pour afoier.
 Pour afoier! Mais pour quenoistre,
 Fussent seculer ou de cloistre,
 Les desleiaus genz, les maudites,
 Que Jesus apele ypocrites [...]. (15.257, 15.259-64)

Der *miroir* provoziert und fordert damit Reaktionen heraus, die ihre moralische Wertung schon beinhalten. Nach dem Prinzip “qui irascitur, accusator sui est”⁹⁷ gibt derjenige, der sich betroffen fühlt, seine Schuld zu erkennen; selbst wenn er es vor der Welt geheimhalten kann, kann er es doch vor sich selbst nicht leugnen. Der Spiegel der Satire ist also eine Probe, die die Erkenntnis von Gut und Böse, die Unterscheidung von Schein und Sein wieder möglich machen soll.

Diese Absicht unterscheidet sich sehr von einem bloßen *voir dire*. Zwar rechtfertigt der Erzähler an einer früheren Stelle der Apologie auch im *Roman de la Rose* die Beschreibung des Anstößigen dadurch, daß “faiz” und “diz” übereinstimmen müssen (15.190-92), in der Praxis jedoch erweisen sich die Tatsachen ihrerseits als diskursabhängig und manipulierbar. Die bewußte Überzeichnung und Verzerrung der Tatsachen “pour afoier” ist dadurch gerechtfertigt, daß die provozierte emotionale Reaktion in eine Erkenntnislei-

⁹⁵Cf. auch die Parallele zwischen weiblicher Geschwätzigkeit und männlicher misogynen Satire, die Schnell i. b. auf das dritte Buch des *De Amore* andeutet: Es soll sich dabei um eine Parodie medizinischer Traktate handeln, in denen empfohlen wird, zur Behandlung Liebeskranker eine *vetula* zu engagieren, die die Geliebte nach Kräften beschimpft. Andreas träte also mit den misogynen Tiraden in die Rolle eines keifenden alten Weibes (cf. SCHNELL 1982, 163-5).

⁹⁶EBERLE 1976/77, 246. Als mögliche Quellen für diese Auffassung der Satire identifiziert sie Nigel Longchamps *Speculum stultorum*, die optischen Theorien von Robert Grosseteste und das erste Buch von Senecas *Naturales quaestiones* (*De ignibus in aere*). – Zum Begriff des Spiegels in der didaktischen Tradition cf. *supra*, 80.

⁹⁷“Wer wütend wird, klagt sich selbst an”; *Adversus Jovinianum* II, 11. Cf. auch Guiot de Provins, *Bible*, 34-41: “Sil mosterai bien sa folie/qui lou blasme sor lu penrai:/plus tost conoistre se ferai./Molt se descuevre follement/qui commun blasme sor lu prent”.

stung überführt werden kann (“pour quenoistre”),⁹⁸ die im Idealfall ihrerseits eine Änderung der inneren Einstellung und moralische Besserung auslöst:

Neïs cil qui navré se sent
 Par le fer que je li present,
 Gart que plus ne seit ypocrites,
 Si sera de la plaie quites. (15.287-90)

Der Spiegel der Satire gibt dem Individuum die Chance, aus der Aporie eines von Egoismus und Machtstreben geprägten Zusammenlebens auszubrechen und auf der Basis einer besseren Selbsterkenntnis einen eigenen Weg zu wagen. Wie dieser im einzelnen aussehen mag, deutet sich nur an: Ein Zusammenspiel von Nature und Raison, die verschiedenen Varianten der ‘vernünftigen’ Liebe, die Raison vorschlägt, die Gottesliebe, von der Nature spricht, die Philosophie, die beide loben – es gibt viele Möglichkeiten für denjenigen, der begonnen hat, seinen Freien Willen und seine individuelle Verantwortung zu leben. Es ist nicht die Aufgabe des Spiegels, fertige Lösungen zu zeigen; er bringt vielmehr Prozesse in Gang, gibt Anstöße und fordert zu eigener Aktivität auf.⁹⁹

Musterbeispiel einer solchen verantwortungsvollen Aktivität ist die Interpretation, sowohl diejenige eines Textes als auch diejenige der Welt, die sich im Text widerspiegelt. Nature erläutert dies am Beispiel des Klerikers als Modell-Leser:

[...] li clers veit en l’escriture,
 [...]
 Touz maus don l’en se deit retraire,
 E touz les biens que l’en peut faire;
 Les choses veit dou monde escrites
 Si come eus sont faites e dites;
 [...]
 Briement il veit escrit en livre
 Quanque l’en deit foïr e sivre;
 Par quei tuit clerc, deciple e maistre,
 Sont gentill ou le deivent estre. (18.640, 18.643-46, 18.651-54)

⁹⁸Dies wird auch bei der speziellen Rechtfertigung der Frauensatire betont: Auch hier gibt der Erzähler zu, man könne “moz [...] mordanz e chenins/Encontre les meurs femenins” (15.198-200) in seinem Werk finden, diese dienen jedoch allein der Erkenntnis: “[...] pour c’en escrit les meïsmes/Que nous e vous de vous meïsmes/Poïssons quenoissance aveir;/Car il fait bon de tout saveir.” (15.211-14)

⁹⁹Cf. EBERLE 1976/77, 254 s: “true art should attempt to imitate, not the products, but the process itself [...], the process of multiplying and transforming the *species* or visible forms of things”.

Wer durch die Lektüre Gutes und Schlechtes, Nachahmenswertes und Verabscheuungswürdiges gesehen hat, der ist verpflichtet, diese “contraires choses” (21.573) selbst abzuwägen und zu seiner ethischen Vervollkommnung zu nutzen. Dem Leser des *Roman de la Rose* wird also etwas zugetraut, aber auch einiges zugemutet: Die autoritative Glosse des Textes, die Jean ihm wiederholt verspricht,¹⁰⁰ fehlt am Ende. Schließlich wären auch dies wiederum nur Worte gewesen; es ist für den Leser an der Zeit, selbst aufzuwachen und seine Verantwortung der Sinnkonstruktion wahrzunehmen. D. Kelly hat diese ethische Relevanz des Lektüreaktes treffend formuliert:

What the reader perceives in the *Rose*, and especially which authority he or she accepts for the work’s “definitive meaning”, reveals the reader’s own stance toward the plot and thus how he or she would apply it to moral issues like the seduction as well as related acts like changing confessors, following reason, and exercising free will.¹⁰¹

Die Enthüllung der eigenen ethischen Normen durch die Reaktion auf den satirischen Text ist ein Akt der Selbsterkenntnis: “Our response, the kind of identification or distancing we experience, tells us who we are.”¹⁰² Daraus folgt jedoch, daß die Interpretation des *Roman de la Rose* trotz ihrer Offenheit keineswegs beliebig ist. Jean de Meun geht zwar, wie S. Gaunt kritisch anmerkt, ein Risiko ein, wenn er sich einer eindeutigen moralischen Doktrin enthält,¹⁰³ der Einsatz jedoch ist hoch: Nur auf diese Art, durch die Kunst des Spiegels, wird es möglich, die irreduzible Alterität des Menschen, die das Dilemma des Jaloux begründet, zu überwinden und eine Evaluierung und Neuformulierung ethischer Normen dort stattfinden zu lassen, wo sie allein wirksam werden kann: im Herzen und Intellekt des einzelnen Lesers.¹⁰⁴

¹⁰⁰Cf. 10.603 s, 15.145-53, 21.213 s.

¹⁰¹KELLY 1995, 133.

¹⁰²KELLY 1995, 151.

¹⁰³Cf. GAUNT 1998, 85: “The *Rose*’s ability to sustain multiple readings makes it a perilous expositor of morality.”

¹⁰⁴Wir haben uns im vorangegangenen auf die Untersuchung des Zusammenhangs Weiblichkeit/Misogynie und Satire beschränkt. Für eine vollständige Erörterung des Modells satirischen Sprechens im *Roman de la Rose* müßte zudem die Rolle der Satire in einer sich wandelnden moralischen Kultur, die sich u. a. im Zusammenspiel der Figuren Male Bouche und Faus Semblant erkennen läßt, untersucht werden. Ansätze hierzu liefert BATANY, Jean: *Approches du Roman de la Rose*. Paris [u. a.]: Bordas 1973, 108 ss.

Kapitel 8

Zusammenfassung

Ausgehend von mittelalterlichen theoretischen Texten zur Satire haben wir diese als ein Schreibmodell bestimmt, das seine Rechtfertigung zur offenen Darstellung anstößiger Inhalte von der Bindung an eine ethische Norm ableitet, jedoch immer schon dazu tendiert, sich von dieser Norm zu lösen und sich als ästhetisierter Ausdruck von Aggression zu verselbständigen. Die Verbindung mit misogynen und misogynen Inhalten verschärft dieses Spannungsverhältnis, da die Darstellung von Weiblichkeit das vom Mann her gedachte ethische Normensystem des Mittelalters in besonderem Maße herausfordert. So konnten wir am Beispiel von Augustinus sehen, daß die Einordnung der Frau in eine allgemeine Anthropologie zu einer Zuspitzung der ontologischen Problematik des Menschen als Körper-Geist-Wesen und zu einer komplexen Dialektik von natürlicher Stärke bzw. Schwäche und ethischer Verantwortung führt.

Die satirische Gestaltung dieser Problematik haben wir zunächst anhand der Misogynie und Misogamie in Hieronymus' *Adversus Jovinianum* analysiert. Dabei konnten wir feststellen, daß diese zwar eng an eine asketische Norm gebunden ist, Hieronymus jedoch mit heterogenen Elementen arbeitet, die verschiedenen Traditionen und unterschiedlichen Normensystemen entnommen sind. Ihre Heterogenität wird dabei nicht verschleiert, sondern bewirkt eine Stimulierung des Lesers, der zur Herstellung von Kohärenz in der Interpretation und zur Überprüfung der eigenen Norm angeregt wird. Am Beispiel der Verarbeitung des gleichen Materials im *Policraticus* des Johannes von Salisbury konnten wir zudem zeigen, daß die Aggressivität von Misogynie und Misogamie als literarische Konvention wahrgenommen und als solche mit dem Begriff der Satire verbunden wird.

Anhand eines breiten Korpus von volkssprachlichen *revues d'Estats*-Texten und lateinischen *ad status*-Predigten haben wir sodann näher analysiert, wie die Diskursivität der misogynen und misogynen Satire für die

Vermittlung einer ethischen Norm nutzbar gemacht werden kann. Wir haben zunächst in den volkssprachlichen Texten festgestellt, daß das theoretische Modell der Satire speziell zur Legitimierung volkssprachlichen Schreibens mit ethischer Relevanz verwendet werden kann, jedoch v. a. von der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts an in Zusammenhang mit dem Begriff der *médiance* problematisiert wird. Die Frauenkategorie hat sich in den *revues d'Estats* als instabil erwiesen; sie fehlt häufig oder wird in verstreute Äußerungen im Kontext von Sündendidaxe oder Beispielgeschichten aufgelöst. Dennoch lassen sich bestimmte Strategien für eine Einbindung des misogynen Diskurses in eine ethische Satire beobachten: Insbesondere im Rahmen komplementärer Dichotomien wird die Misogynie zu den ebenso festgefügteten Diskursen des Frauenlobs und der Männerkritik in Beziehung gesetzt und in einen übergeordneten Normdiskurs integriert. Dabei lassen sich auch Ansätze zu einer Interpretation von Weiblichkeit als Paradigma für Menschlichkeit feststellen, die der misogynen Satire eine anthropologische Dimension verleihen.

Die Analyse der lateinischen *ad status*-Predigten an Frauen hat diese Feststellungen bestätigt. Besonders deutlich zeigt sich in den schematisierten Predigtmodellen des Humbertus de Romanis die regelmäßige Verwendung von komplementären oder kontrastiven Dichotomien zur Strukturierung des Frauendiskurses. Hier deutet sich auch bereits an, daß satirische Elemente v. a. als rhetorische *amplificatio* zu einem logisch-argumentativen Gerüst hinzutreten. Bei Jacobus de Vitriaco konnten wir eine Unterscheidung zwischen einem an Nonnen und einem an weltliche Frauen gerichteten Predigt-diskurs ausmachen, wobei nur die Predigten an weltliche Frauen z.T. umfangreiches misogynen satirisches Material enthalten. Auch hier wird dieses über komplementäre Dichotomien mit Gegenstandspunkten ausbalanciert; eine Vorgehensweise, die, wie man aus einer metatextuellen Passage schließen kann, offenbar der Publikumserwartung entspricht. Die spezifische Funktion der misogynen Satire in einem solchen Zusammenhang liegt dabei in ihrer rhetorischen Wirksamkeit, die als Provokation die Aufmerksamkeit des Publikums weckt und es für die Aufnahme einer positiven Norm vorbereitet. Eine anthropologische Dimension der misogynen Satire ist dadurch jedoch ebenso wenig ausgeschlossen wie eine Schmuck- und Unterhaltungsfunktion. Den möglichen Reiz misogynen Passagen als rhetorische Glanzstücke illustriert insbesondere die Umformung der Predigtmaterialien aus den *Sermones vulgares* durch Guibertus de Tornaco. Auch bei Guibertus sind die misogynen Passagen häufig über dichotomische Strukturen in die Argumentation der Predigt eingebunden oder aber als Digressionen in lockeren Assoziationsketten verknüpft. Insgesamt steht die ethische Funktion der misogynen Satire in den Predigten im Vordergrund: Ihre provokative Rhetorik soll letztlich die Selbsterkenntnis des Publikums fördern. Dennoch sind durch Rhetorisierung

und Verlagerung in narrative Passagen Tendenzen zur Verselbständigung des ästhetischen und unterhaltenden Moments zu beobachten.

Die narrative Gestaltung misogynen Satire haben wir am Beispiel ausgewählter Exempel und *fabliaux* näher untersucht. Dabei haben wir festgestellt, daß die Eigendynamik der Erzählung und die Verwendung von Komik und Parodie häufig zu einer Ambivalenz führt, die einer strengen Normbindung entgegenwirkt. Literarische Mittel wie die Darstellung von Obszönität und Gewalt können allerdings auch unmittelbar in den Dienst einer wirkungsorientierten Poetik gestellt werden und somit das Ideal einer züchtigenden Satire verwirklichen.

Demgegenüber stellt sich die Gruppe der volkssprachlichen misogynen *dits* als entspannender und unterhaltsamer Gegenentwurf zu einem religiösen und moraldidaktischen Diskurs dar, der im *exordium* häufig parodiert wird. Auch bei den *dits* bildet die Gegenüberstellung von Misogamie bzw. Misogynie und Ehe- bzw. Frauenlob eine Konstante. Die Darstellung der Heiratsfrage als innerer Konflikt, in dem beide Seiten ausführlich zur Sprache kommen, ist allerdings in der Formtradition des *dit* im 13. Jahrhundert als Ausnahme zu betrachten. Durchgängig ist hingegen der Gegenstandspunkt in den misogynen *dits* präsent. Die Dichotomien sind im Gegensatz zu *revues d'Estats* und *ad status*-Predigten jedoch nicht mehr funktional in eine Normaussage integriert, sondern werden einander als rhetorische Antithesen gegenübergestellt. Dies zeigt sich sowohl in der regelmäßigen gemeinsamen Manuskriptüberlieferung positiver und negativer *dits* als auch in solchen misogynen *dits*, die den Gegenstandspunkt über das *alieniloquium* der Ironie in den misogynen Text einbeziehen. Dabei arbeiten die *dits* häufig mit semantischen Transgressionen, die bis zur Lossagung von jeder konventionellen Sinnhaftigkeit im Stile der Nonsens-Dichtung gehen kann.

Damit ist die Spannweite der Möglichkeiten der misogynen Satire deutlich geworden: Von der normgebundenen Verwendung im Rahmen einer wirkungsorientierten Rhetorik bis zur Verselbständigung im reinen Sprachspiel entfaltet sie eine kraftvolle literarische Produktivität. Im Schlußkapitel haben wir schließlich mit Jean de Meuns *Roman de la Rose* eine spezifische Gestaltung literarischer Satire analysiert, in der ethisches Anliegen, provokante Rhetorik und diskursives Spiel miteinander verknüpft werden. Dabei hat sich gezeigt, daß Weiblichkeit und Misogynie Schlüsselkonzepte für das Verständnis jenes Satiremodells bilden. Die antithetischen Konstruktionen von Misogynie und Frauenverteidigung führen in der Rede des Ami mit der Figur des Mari Jaloux zu der Formulierung des zentralen Dilemmas der ethischen Satire: Jeder Versuch einer Einflußnahme von außen scheitert letztlich an der Autonomie des ethischen Subjekts und seiner Freiheit, sich auch zum Laster zu entscheiden. Eine Überwindung der scheinbaren Aporie deu-

tet sich in der ambivalenten Figur der weiblichen Nature an. Ihre Rede bewegt sich wie die *médiance* des Satirikers zwischen erkenntnisorientierter ethischer Unterweisung und normbrechender, provokanter Geschwätzigkeit. Beide Aspekte zielen jedoch auf die gleiche Wirkung: die Überwindung der Distanz zum Anderen durch das Medium der Literatur, das die Notwendigkeit der Interpretation an die Erkenntnis und Wahrnehmung einer ethischen Verantwortung knüpft. Mit seiner Überblendung der Figuren der Frau und des Satirikers knüpft Jean de Meun das Schicksal seines eigenen Textes letztlich an die Überwindung der Misogynie: Nur wer im Diskurs der Misogynie die Aporie der ethischen Satire erkennt, wird auch der Forderung zur verantwortlichen Interpretation des *Roman de la Rose* entsprechen.

Mit dieser anspruchsvollen Gestaltung der misogynen Satire nimmt der *Roman de la Rose* sicherlich eine Ausnahmestellung in der mittelalterlichen Literatur Frankreichs ein. Die Diskursivität der Misogynie, ihre fundamentale Ambivalenz und die vielfältigen Möglichkeiten ihrer Funktionalisierung vom Normdiskurs bis zum literarischen Sprachspiel bilden dagegen innerhalb des untersuchten Bereiches eine Konstante. Damit zeigt sich, daß auch in der Forschung zu Misogynie und Satire insbesondere für die Interpreten volkssprachlicher Texte ein Überdenken tradierter Interpretationsgewohnheiten und eine neue Offenheit für die mittelalterliche *culture de l'équivoque* gefordert ist.¹

¹Zu dem Begriff cf. ROY, Bruno: *Une culture de l'équivoque*. Montréal: Pr. Univ. Montréal [u.a.] 1992.

Anhang A: Ausgewählte Textbeispiele

Molestiae nuptiarum: ein Theophrast-Zitat in Hieronymus' Adversus Jovinianum

Der lateinische Text ist der Ausgabe BICKEL 1915 entnommen.

non est igitur uxor ducenda sapienti. primum enim inpediri studia philosophiae nec posse quemquam libris et uxori pariter inservire. multa esse quae matronarum usibus necessaria sunt, pretiosae vestes, aurum, gemmae, sumptus, ancillae, supellex varia, lecticae et esseda deaurata.

dein per totas noctes garrulae conquestiones: "illa ornatior procedit in publicum", "haec honoratur ab omnibus, ego in conventu feminarum misella despicior." "cur aspiciebas vicinam?" "quid cum ancillula loquebaris?" "de foro veniens quid adtulisti?" non amicum habere possumus, non sodalem. alterius amorem, suum odium suspicatur. si doctissimus praeceptor in qualibet urbium fuerit, nec uxorem relinquere nec cum sarcina ire possumus.

pauperem alere difficile est, divitem ferre tormentum. adde quod nulla est uxoris electio, sed qua-

Der weise Mann soll also nicht heiraten. Erstens wird er dadurch in seinen philosophischen Studien behindert: niemand kann in gleichem Maße seinen Büchern und seiner Frau zu Diensten sein. Vieles braucht eine Dame, wertvolle Kleider, Gold, Edelsteine, Prunk, Mägde, allen möglichen Hausrat, Sänften und vergoldeten Reisewagen.

Dann beschwert sie sich wortreich nächtelang: "Diese ist in der Öffentlichkeit besser gekleidet." "Jene wird von allen verehrt, und ich werde in der Gesellschaft der Frauen als ein Nichts angesehen." "Warum hast du der Nachbarin nachgeschaut?" "Worüber hast du mit der Magd gesprochen?" "Was hast du vom Markt mitgebracht?" Wir dürfen nicht einen einzigen Freund haben, oder einen Kamaraden. Sie argwöhnt Liebe zu sonst jemand und Abneigung für sie selbst. Wenn der weiseste Lehrer in einer Stadt wäre, so könnten wir doch weder die Ehefrau zurücklassen, noch unser Bündel mitschleppen.

Eine Arme zu ernähren ist schwierig; eine Reiche zu ertragen eine Qual. Dazu kommt, daß man seine Frau nicht aussuchen kann, vielmehr muß

liscumque obvenerit, habenda. Si iracunda, si fatua, si deformis, si superba, si faetida, quodcumque vitii est, post nuptias discimus. Equus, asinus, bos, canis et vilissima mancipia, vestes quoque et lebetes, sedile ligneum, calix et orceolus fictilis probantur prius et sic emuntur; sola uxor non ostenditur, ne ante displiceat quam ducatur.

attendenda semper eius est facies et pulcritudo laudanda, ne si alteram aspexeris, se aestimet displicere. Vocanda domina, celebrandus natalis eius, iurandum per salutem illius, ut sit superstes optandum. honoranda nutrix eius et gerula, servus paternus et alumnus et formosus adsaecula et procurator calamistratus et in longam securamque libidinem exsectus spado; sub quibus nominibus adulteri delitiscunt. quoscumque illa dilexerit, ingratis amandi. si totam ei domum regendam commiseris, serviendum est. si aliquid tuo arbitrio reservaveris, fidem sibi haberi non putavit et in odium vertitur ac iurgia, et nisi cito consulueris, parat venena. anus et aurifices et hariolos et institores gemmarum sericarumque vestium si intromiseris, periculum pudicitiae est, si prohibueris, suspicionis iniuria. verum quid prodest etiam diligens custodia, cum uxor servari inpudica non possit, pudica non debeat? Infida enim custos est castitatis necessitas, et illa vere pudica dicenda est, cui li-

man sie nehmen, wie man sie eben antrifft. Ob sie jähzornig ist, einfältig, mißgestaltet, hochmütig oder [aus dem Mund] riecht, welche Laster auch immer sie haben mag, wir erfahren es erst nach der Hochzeit. Ein Pferd, einen Esel, ein Rind, einen Hund, selbst den niedrigsten Sklaven, auch Kleider und Kochkessel, einen hölzernen Sitz, einen Becher und einen irdenen Krug probiert man erst aus und kauft ihn dann: nur eine Ehefrau wird nicht vorgezeigt, damit sie nicht schon vor der Hochzeit mißfällt.

Immer muß man sie anhimmeln und ihre Schönheit rühmen, damit sie nicht meint, sie mißfiele, wenn du eine andere anschaust. Man muß sie "Herrin" nennen, ihren Geburtstag feiern, bei ihrer Gesundheit schwören und wünschen, daß sie einen überlebt, ihre Amme muß in Ehren gehalten werden und das Kindermädchen, der Sklave ihres Vaters und der Pflegesohn, der hübsche Verehrer und ondulierte Verwalter [ihrer Geschäfte] und der zum Zwecke der langen und sicheren Lust verschnittene Eunuch, unter all diesen Bezeichnungen verbergen sich Liebhaber. Wenn ihr einer gefällt, dann muß er sie auch gegen seinen Willen lieben. Wenn du ihr die Leitung des ganzen Hauses anvertraust, dann machst du dich zu ihrem Diener. Wenn du etwas zu deiner eigenen Verfügung behältst, glaubt sie, du vertraust ihr nicht, und es läuft auf Haß und Streit hinaus, und wenn du dich nicht schnellstens darum kümmerst, besorgt sie sich schon das Gift. Wenn du alte Frauen, Goldschmiede, Wahrsager und Verkäufer von Edelsteinen und Seidenkleidern ins Haus läßt, ist die Keuschheit in Gefahr; wenn du es verbietest, beleidigst du sie durch deinen Verdacht. Aber was nützt auch die beste Bewachung, wenn eine unkeusche Gattin doch nicht bewacht werden kann und eine keusche nicht bewacht zu werden braucht? Die Notwendigkeit ist ein unzuverlässiger Wächter für die Keuschheit, und nur diejenige verdient es,

cuit peccare si voluit. pulcra cito adamatur, foeda facile concupiscit. difficile custoditur quod plures amant. molestum est possidere quod nemo habere dignetur. minore tamen miseria deformis habetur quam formosa servatur. nihil tutum est, in quod totius populi vota suspirant. alius forma, alius ingenio, alius facetiis, alius liberalitate sollicitat. aliquo modo expugnatur, quod undique incessitur.

Quod si propter dispensationem domus et languoris solacia et fugam solitudinis ducuntur uxores, multo melius servus fidelis dispensat oboediens auctoritati domini et dispositioni eius obtemperans, quam uxor quae in eo se aestimat dominam, si adversus viri faciat voluntatem, id est quod placet, non quod iubetur. adsidere autem aegrotanti magis possunt amici et vernaculae beneficiis obligati quam illa, quae nobis inputet lacrimas suas et hereditatis spe vendat illuviem, et sollicitudinem iactans languentis animum desperatione conturbet. quod si languerit, coaegrotandum est et numquam ab eius lectulo recedendum. Aut si bona fuerit et suavis uxor, quae tamen rara avis est, cum parturiente gemimus, cum periclitante torquemur. Sapiens autem numquam esse solus potest. Habet secum omnes qui sunt quique umquam fuerunt boni, et animum

wirklich keusch genannt zu werden, der es möglich ist, sich zu vergehen, wenn sie es will. Eine schöne Frau findet rasch Verehrer, eine häßliche ist leicht [selbst] begehrt. Schwer ist es, etwas zu bewachen, was viele begehren. Es ist eine Last, zu besitzen, was niemand haben will. Aber es ist ein geringeres Unglück, eine mißgestaltete [Frau] zu haben, als eine schöne zu hüten. Nichts ist sicher, wonach ein ganzes Volk schmachtet. Der eine wirbt mit seiner Gestalt, der andere mit seinem Geist, mit seinem Witz oder seiner Freigebigkeit. Auf die eine oder andere Art wird schon eingenommen, was von allen Seiten bestürmt wird.

Wenn man nun heiratet, um die Verwaltung des Haushalts sicherzustellen, um Trost zu finden in schweren Stunden und der Einsamkeit zu entfliehen, so ist doch ein treuer Knecht ein viel besserer Verwalter, denn er unterwirft sich der Autorität seines Herrn und gehorcht seinen Anordnungen, anders als eine Ehefrau, die denkt, daß sie dadurch zur Herrin wird, wenn sie gegen den Willen des Mannes handelt, d. h. sie tut, was sie will, nicht was man ihr befiehlt. Bei Krankheit stehen einem Freunde und Bedienstete, die einem durch Wohltaten verpflichtet sind, besser bei als die Ehefrau, die uns noch für ihre Tränen verantwortlich machen möchte – und uns in Erwartung der Erbschaft eine wahre Sintflut verkauft – und sich mit ihrer Besorgnis aufspielt und so den Leidenden zur Verzweiflung bringt. Wenn sie sich dagegen nicht wohl fühlt, dann soll man mit ihr leiden und nie von ihrem Bett weichen. Selbst wenn sie eine gute und sanfte Ehefrau ist (was allerdings ein seltener Vogel ist), so stöhnen wir doch mit ihr, wenn sie in den Wehen liegt, und werden mit ihr gemartert, wenn sie in Gefahr ist. Der Gelehrte aber kann niemals einsam sein. Er hat die besten [Köpfe] aus Gegenwart und Vergangenheit bei sich und wendet seinen freien Geist, wohin er will. Was körperlich

liberum quocumque vult, transfert. quod corpore non potest, cogitatione complectitur. et si hominum inopia fuerit, loquetur cum deo. numquam minus solus erit quam cum solus fuerit. Porro liberorum causa uxorem ducere, ut vel nomen nostrum non intereat vel habeamus senectutis praesidia et certis utamur heredibus, stolidissimum est. quid enim ad nos pertinet recedentes e mundo, si nomine nostro alius non vocetur, cum et filius non statim patris vocabulum referat² et innumerabiles sint qui eodem appellantur nomine? aut quae senectutis auxilia sunt nutrire domi, qui aut prior te forte moriatur, aut perversissimis moribus sit? Aut certe, cum ad maturam aetatem venerit, tarde ei videaris mori? Heredes autem meliores et certiores sunt amici et propinqui, quos iudicio eligas, quam quos velis nolis habere cogaris. Licet certa³ hereditas sit, dum advivis, bene abuti substantia tua, quam tuo labore quaesita in incertos usus relinquere.

nicht möglich ist, erreicht er durch das Denken. Und wenn es an Menschen mangelt, spricht er mit Gott. Nie ist er weniger einsam, als wenn er allein ist. Ferner ist es mehr als töricht, zu heiraten wegen der Kinder oder damit unser Name nicht untergeht oder um im Alter einen Beistand zu haben und die Erbschaft geregelt zu haben. Denn was kümmert es uns, wenn wir aus der Welt scheiden, ob ein anderer mit unserem Namen gerufen wird oder nicht, wo doch auch ein Sohn nicht sogleich den Namen des Vaters wiederaufleben läßt und es unzählige gibt, die denselben Namen tragen? Und welche Stütze für dein Alter bedeutet es, in deinem Haus jemand aufzuziehen, der doch vielleicht vor dir stirbt oder sich als Erzschorke entpuppt? Und wenn er ins Erwachsenenalter kommt, wirst du ihm sicher nicht früh genug sterben. Freunde und Verwandte, die du aus gutem Grund schätzt, sind bessere und zuverlässigere Erben als die, die sich dir aufzwingen, ob du willst oder nicht. Freilich ist die Erbschaft sicher, wenn du dein Vermögen zu Lebzeiten ordentlich verpraßt, statt die durch deine Mühe angehäuften Schätze zu hinterlassen, ohne zu wissen, was damit passiert.

² *Refero*: der Beschaffenheit, dem Wesen nach zurückführen, wiedergeben, abspiegeln, das Ebenbild von etw. sein. Die englischen Übersetzer T. Lawler und R. Hanna III schlagen als Übersetzung vor: "even a son does not take over his father's name right away" (HANNA, Ralph III und Traugott Lawler (Hrsg.): *Jankyn's Book of Wikked Wyves. Vol. 1: The Primary Texts. Walter Map's 'Dissuasio', Theophrastus' 'De nuptiis', Jerome's 'Adversus Jovinianum'*. Athens/London: Univ. of Georgia Pr. 1997 (The Chaucer Library), 154) und kommentieren: "Theophrastus may allude to a specific custom we do not recognize, whereby a son is temporarily debarred from (nominal?) succession." (HANNA 1997, 229)

³ Var.: *certior*.

Humbert von Romans, *Sermones ad omne genus hominum*, Sermo LIIII *Ad Reginas*

Text nach Venedig 1603, 55a-b. Die Kapitelangaben zu Bibelzitaten sind in der deutschen Übersetzung nach der Vulgata korrigiert und den heute üblichen Bezeichnungen angepaßt worden. Die Graphie wurde den heutigen Konventionen angepaßt, d. h. Abbrueviaturen aufgelöst, u/v und i/j entsprechend dem jeweiligen Lautwert eingesetzt (außer in Eigennamen). Zeichensetzung und Groß- und Kleinschreibung wurden beibehalten. Die Absatzgliederung stammt von der Verf., A.K.

Notandum quod sicut legitur in Biblia, multae fuerunt olim mulieres quae non reliquerunt materiam laudis post se, sed potius vituperii ex diversis vitiis, ut Eva inobediens, et ideo maledicta a Domino, Genes.3. Item uxor Loth curiosa, et ideo mutata fuit in statuam salis, Genes.19. Item Dina filia Iacob discurrens corrupta fuit. Genes.34. Item uxor Putifarum vaga oculis, et ideo capta est amore Ioseph, qui erat pulcher facie, et decorus aspectu, coniunctis in eum oculis. Genes.38. Item Maria soror Moysi rixosa: et ideo percussa est lepra. Num.12. Phitonissa quae se faciebat divinam. 1. Reg.28. quam consuluit Saul, et ideo mortuus est in bello, et regnum eius est dissipatum. 1. Paralip.10. Item Iezabel malitiosa, quae prophetas Domini persecuta est. Et Naboth, ut vir suus haberet vineam eius fecit interficere: et ideo sanguinem eius canes biberunt, qui effusus est in eodem loco. 3. Reg.18. et 21. et 4. Reg.9. Sicut praedixerat Helias. Similiter Herodias cum filia sua saltatrice,

Es ist zu beachten, daß es nach der Bibel früher viele Frauen gab, die der Nachwelt keinen Anlaß zum Lob gaben, sondern eher zum Tadel aufgrund verschiedener Laster; so z.B. Eva, die ungehorsam war und deshalb von Gott verflucht wurde (Gen 3); dann die Frau Loths, die neugierig war und deshalb in eine Salzsäule verwandelt wurde (Gen 19, 26); Dina, die Tochter Jakobs, die in der Öffentlichkeit herumlief und dann geschändet wurde (Gen 34, 1-5); die Frau des Potiphar, die ihren Blick schweifen ließ und so von der Liebe zu Josef erfaßt wurde, der von schöner Gestalt und schmuck anzuschauen war, wenn man die Augen auf ihn richtete (Gen 39, 6 ss); Mirjam, die Schwester des Moses, die streitsüchtig war und deshalb mit Lepra geschlagen wurde (Num 12); die Totenbeschwörerin, die sich zur Prophetin machte (1 Sam 28) und die Saul konsultiert hat, weswegen er im Krieg gestorben und sein Reich zerbrochen ist (1 Chr 10, 13); die hinterlistige Isebel, die die Propheten des Herrn verfolgte, und die Naboth töten ließ, um ihrem Mann dessen Weinberg zu verschaffen, weswegen Hunde ihr Blut tranken, das an der gleichen Stelle vergossen wurde (1 Kön 18, 4 und 21; 2 Kön 9, 30-37), wie Elias vorausgesagt hatte. Ein ähnlicher Fall ist Herodias mit ihrer Tochter,

quae propter correctionem quam faciebat Ioannes, fecerunt ei caput amputari. Marci 6.

Aliae vero fuerunt laudis materiam post se relinquentes, ut Sara, Rebecca, Lia, Rachel, Ruth, Anna, uxor Elchanae, et mulier quae fecit caenaculum Helisaeo in quo ministraret ei : Iudith, Hester, Maria Virgo, Anna prophetissa : Maria Magdalena, et aliae mulieres quae sequebantur Dominum, et Dorcas quae erat operibus bonis plena, et eleemosynas faciens, et aliae multae. Et nota in quibus omnes istae fuerunt laudabiles.

Porro in diebus nostris sicut sunt aliquae mulieres malae imitatrices malarum, ita sunt aliquae per Dei gratiam bonae imitatrices bonarum, quae a timore Domini conceperunt spiritum salutarem, et in medio perversae nationis ducunt vitam sanctissimam, et hae dicuntur Reginae. Et nota quod multi, et multae in medio mundi constituti, sic occupantur in exterioribus, quod raro cogitant de animabus suis, istae vero non sic, sed plus de anima cogitant, et de ea sunt sollicitae, et hoc facit timor divinus. Eccl.21. *Qui timet Deum, convertetur ad cor suum.*⁴ Porro conversus ad cor debet cogitare de eo sanctificando, de praeteritis per omnia ad haec

der Tänzerin, die wegen seiner Ermahnungen Johannes dem Täufer den Kopf abschlagen ließen (Mk 6, 17-29).

Andere gaben allerdings der Nachwelt Anlaß zum Lob, wie z.B. Sara, Rebekka, Lia, Rachel, Rut, Hanna, die Frau des Elkana und die Frau, die für Elias ein Zimmer einrichtete, in dem sie ihm aufwartete; Judith, Ester, die Jungfrau Maria, Anna, die prophetische Gaben hatte, Maria Magdalena und andere Frauen, die dem Herrn nachfolgten, und Dorkas, die immer gute Werke tat und Almosen gab, und viele andere. Beachte auch, worin sie alle lobenswert handelten.

Ferner gilt: so wie es in unseren Tagen einige schlechte Frauen gibt, die die schlechten [Vorbilder] nachahmen, so gibt es auch einige, die durch Gottes Gnade gut sind und die guten nachahmen, die durch Gottesfurcht den heilbringenden Geist empfangen haben und inmitten eines verderbten Volkes ein heiligmäßiges Leben führen, und diese werden Königinnen [bzw. Beginen] genannt. Beachte auch, daß viele Männer und Frauen ganz in der Welt verankert sind und sich so sehr mit Äußerlichkeiten beschäftigen, daß sie selten an ihre Seelen denken; diese Frauen sind jedoch nicht so, sondern sie denken mehr an die Seele und sind um sie besorgt – das bewirkt die Gottesfurcht: *Wer den Herrn fürchtet, der wendet sich dem Herzen zu.* Wer sich dem Herzen zugewandt hat, soll ferner darauf bedacht sein, es zu heiligen durch alles, was in der Vergangenheit

⁴Der vollständige Vers lautet: *qui odit correptionem vestigium est peccatoris et qui timet Deum convertet ad cor suum* (Sir 21, 7); die deutsche Einheitsübersetzung: "Wer Ermahnung haßt, geht in des Sünders Fußspur, doch wer den Herrn fürchtet, nimmt sie zu Herzen." (Sir 21, 6)

valentia, et sic faciunt istae, et hoc facit idem timor. Eccl.2. *Qui timent Deum, in conspectu illius sanctificabunt animas suas*,⁵ quia vero parum hoc prodest nisi de futuro caveantur peccata, istae summopere ab hoc cavent, et hoc facit idem timor. Prover.15. *Per timorem Domini declinatur a malo*. Quia vero non sufficit in se malum persequi, nisi ubique malum odiatur, ideo istae ubique peccatum detestantur timore Domini ad hoc incitante. Iuxta illud Prover.8. *Timor Domini odit malum*. Quia vero avertere a malo minus est, nisi quis exerceat in bonis, ideo, et istae excitant, et exercent se in omni bono eodem timore ad hoc excitante, secundum illud. Eccl.15. *Qui timet Deum faciet bona*. Sed quia sunt aliqui, qui etsi faciunt bona multa, tamen in multis sunt negligentes, vel circa minora peccata, vel circa commisiones, et similia. Iste cavent huiusmodi negligentias eodem spiritu agitatae. Iuxta illud Eccl.7. *Qui timet Deum nihil negligit*.⁶ Denique sollicitae diligentes debent inquirere quae beneplacita sunt Domino, ut illa faciant, quod est super omnia, et hoc facit idem timor. Eccl.2. *Qui timet Deum inquiret ea, quae beneplacita sunt ei*. Felices Reginae, et omni laude dignissimae, quae timore divi-

dazu dienen kann, und das tun diese Frauen – auch das bewirkt ebendiese Furcht. In Sir 2, 20 heißt es: *Die Gott fürchten heiligen ihre Seelen vor seinem Angesicht*, denn dies nützt wenig, wenn man nicht in Zukunft die Sünden meidet, und davor hüten sich diese Frauen gar sehr – das bewirkt jene Furcht: *In der Furcht des Herrn hält man sich vom Bösen fern* (Spr 16, 6). Da es aber nicht genügt, das Böse in sich zu bekämpfen, wenn man es nicht überall haßt, verabscheuen diese Frauen also die Sünde überall, denn die Gottesfurcht treibt sie dazu an. Vergleiche dazu Spr 8, 13: *Die Gottesfurcht haßt das Böse*. Da es aber nicht genügt, sich vom Bösen abzuwenden, wenn man sich nicht auch im Guten übt, daher rufen sie zu allem Guten auf und üben sich darin, aus eben jener Furcht. Vergleiche dazu Sir 15, 1: *Wer Gott fürchtet, tut Gutes*. Da es aber einige gibt, die zwar viel Gutes tun, aber dennoch in vielem nachlässig sind (bei kleineren Sünden oder Vergehen und ähnlichem), hüten sich diese Frauen vor solcherlei Nachlässigkeiten, von demselben Geist getrieben. Vergleiche hierzu Sir 7: *Wer Gott fürchtet, vernachlässigt nichts*. Schließlich sollen die Gewissenhaften sorgfältig danach forschen, was dem Herrn wohlgefällt, um dies zu tun – das ist das höchste Ziel –, und auch das bewirkt jene Furcht: *Wer Gott fürchtet, sucht sein Wohlgefallen*. (Sir 2, 19) Glückliche sind die Königinnen/Beginen und allen Lobes höchst würdig, die voller Gottesfurcht [all] dies tun. Stoff aus dem Vorangegangenen; Thema Spr 31, 30: *Eine gottesfürchtige Frau soll auch selbst gelobt werden*.

⁵ Recte: *qui timent Dominum parabunt corda sua et in conspectu illius sanctificabunt animas suas*. (Sir 2, 20)

⁶ Das Zitat ist nicht wörtlich zu identifizieren, möglicherweise bezieht es sich auf Sir 7, 31-34.

no repletae hoc faciunt. Materia de praedictis Thema, Prover. vlt. *Mulier timens Deum ipsa laudabitur.* Nota quod sicut legitur, ut supra.

Beachte, was dazu geschrieben steht; siehe oben.

Jacobus de Vitriaco, *Sermones vulgares*, ausgewählte Exempel

Crane, Nr. 227: Frau, die stromaufwärts schwimmt (aus Ad coniugatos I). Text nach CRANE 1967.

Audivi de quadam muliere mala que ita contraria erat viro suo quod semper adversabatur ei et contraria mandatis ejus faciebat, et quotiens maritus ejus aliquos ad prandium invitabat et rogabat eam ut vultu hylari reciperet hospites, ipsa contrarium faciebat et virum suum valde affligebat. Quadam autem die cum homo ille quosdam ad prandium invitasset fecit poni mensam in orto suo prope aquam. Illa vero ex parte fluminis redens torvo vultu homines invitos minabatur et aliquantum remota erat a mensa. Cui maritus ait: "Ostende vultum hylarem hospitibus nostris et accede propius ad mensam." Quo audito, illa statim magis removit se a mensa, ripe fluvii qui post dorsum ejus erat aporpinquavit. Quod attendens vir ejus valde iratus ait: "Accede ad mensam." At illa volens contrarium facere, cum magno impetu in tantum a mensa se elongavit quod in fluvium cecidit et suffocata non comparuit. At ille simulans tristiciam intravit in navim

Ich habe von einer bösen Frau gehört, die gegen ihren Mann so widerborstig war, daß sie sich ihm in allem widersetzte und das Gegenteil dessen tat, was er ihr auftrug. Wann immer ihr Mann nun jemanden zum Essen einlud und sie darum bat, die Gäste mit heiterem Gesicht zu empfangen, tat sie das Gegenteil und betrüßte damit ihren Mann sehr. Eines Tages aber, als ihr Mann wieder einmal Gäste zum Essen eingeladen hatte, ließ er den Tisch in seinem Garten aufstellen, in der Nähe eines Flusses. Seine Frau kam nun vom Fluß herauf, machte ein finsternes Gesicht und verhielt sich abweisend den Eingeladenen gegenüber. Dabei blieb sie ein wenig vom Tisch entfernt; daher sagte ihr Mann: "Zeig unseren Gästen ein freundliches Gesicht und komm näher zum Tisch." Als sie das hörte, rückte sie sofort noch weiter vom Tisch weg und näherte sich [damit] dem Flußufer hinter ihrem Rücken. Ihr Mann bemerkte es und sagte sehr zornig: "Komm näher zum Tisch!" Sie wollte aber das Gegenteil tun und rückte mit solchem Schwung vom Tisch weg, daß sie in den Fluß fiel, unterging und nicht wieder auftauchte. Ihr Mann tat so, als sei

et, navigans contra impetum fluvii, cum magna pertica querebat uxorem in aquis. Cumque vicini ejus quererent ab eo quare in parte superiori quereret eam, cum debuisset eam querere in parte inferiori, respondit homo ille: "Nonne novistis uxorem meam que semper contrarium faciebat et nunquam recta via incedebat? Credo pro certo quod contra impetum fluvii ascendit et sicut alii consueverunt non descendit."

er traurig darüber, bestieg ein Boot und suchte seine Frau mit einer langen Stange, wobei er gegen den Strom ruderte. Als ihn seine Nachbarn fragten, warum er sie stromaufwärts suchte anstatt stromabwärts, antwortete er: "Wißt ihr nicht, daß meine Frau immer das Gegenteil [von dem, was man von ihr erwartete] tat und niemals den rechten Weg einschlug? Ich bin sicher, daß sie gegen den Strom schwimmt und nicht, wie andere es normalerweise tun, mit dem Strom."

Crane, Nr. 232: Treulose Witwe (aus Ad coniugatos I). Text nach CRANE 1967, Absatzgliederung von der Verf., A.K.

De alia audivi quod multum diligebat maritum in vita sua, quo mortuo sepulto, illa diebus et noctibus nolebat recedere a sepultura. Accidit autem diebus illis quod quidam miles, qui valde offenderat regem, suspenderetur in furcis juxta cimiterium erectis, et precepit rex cuidam ex militibus suis quod custodiret suspensum ne consanguinei ejus venirent et ipsum asportarent. Et ait rex militi: "Nisi bene custodieris illum idem faciam de te quod feci de illo malefactore." Cum autem miles ille aliquot noctibus vigilasset custodiendo suspensum, cepit valde sitire et videns ignem succensum in cimiterio invenit mulierem memoratam quo lugebat supra maritum suum, et dum biberet, hausta aqua ex puteo, consanguinei suspensi corpus ejus clam tulerunt; et cum rediens non invenisset suspensum mente consternatus ad

Dann habe ich von einer anderen gehört, daß sie ihren Mann zu Lebzeiten sehr geliebt hatte, und als dieser tot und begraben war, wollte sie Tag und Nacht nicht von seinem Grab weichen. Es geschah aber in jenen Tagen, daß ein Soldat, der den König schlimm beleidigt hatte, an den Galgen, die neben dem Friedhof errichtet worden waren, gehängt wurde, und der König befahl einem seiner Soldaten, den Gehängten zu bewachen, damit seine Verwandten nicht kämen und ihn wegtrügen. Und der König sagte zu dem Soldaten: "Wenn du ihn nicht gut bewachst, mache ich das gleiche mit dir, was ich mit diesem Verbrecher getan habe." Als der Soldat aber einige Nächte wachgeblieben war, um den Gehängten zu bewachen, bekam er großen Durst. Da sah er ein entfachtes Feuer auf dem Friedhof und fand dort die erwähnte Frau, die um ihren Mann trauerte. Während er Wasser trank, das er aus dem Brunnen geschöpft hatte, trugen die Verwandten des Gehängten heimlich dessen Leiche davon, und als er zurückkam, war der Gehängte fort [wörtl.:

mulierem illam rediit et cepit conqueri illi et flere. At illa, injectis oculis in militem, dixit ei: "Quid faceretis pro me si vos et omnia bona vestra de manu regis possem liberare?" Cui ille: "Quicquid omnino facere possem libenter pro te facerem, sed non video quomodo posses me juvare." Cui mulier: "Jura mihi quod mecum contrahes matrimonium et ego liberabo te de periculo regie indignationis." Cumque ille jurasset eidem, inquit ei: "Accipiemus corpus mariti mei et suspendemus istud in patibulo, nemine alio sciente." Quo suspenso, rex credidit quod esset corpus illius malefactoris et ita miles de manibus regis evasit.

Ecce quam subita mutatio predicate mulieris, que, alio superveniente, non solum primi mariti amorem oblivioni tradidit, sed insuper ipsum extractum de sepulchro suspendit. *Varium et mutabile pectus femina semper habet.*⁷

fand er den Gehängten nicht]. Da ging der Soldat bestürzt zurück zu jener Frau und begann, vor ihr zu klagen und zu weinen. Als die Frau den Soldaten in Augenschein genommen hatte, sagte sie zu ihm: "Was würdet Ihr für mich tun, wenn ich Euch und all Euren Besitz aus der Hand des Königs retten könnte?" Er entgegnete: "Ich würde alles, was ich kann, gerne für dich tun, aber ich sehe nicht, wie du mir helfen könntest." Die Frau sagte: "Schwöre mir, daß du mich heiratest, und ich werde dich von der Gefahr der königlichen Ungnade befreien." Und als er ihr dies schwor, sagte sie zu ihm: "Nehmen wir die Leiche meines Mannes und hängen sie an den Galgen, ohne daß es jemand erfährt." Als dieser dort hing, glaubte der König, es sei die Leiche jenes Verbrechers, und so entkam der Soldat den Händen des Königs.

Daran sieht man den plötzlichen Sinneswandel jener Frau, die, als ein anderer Mann auftauchte, nicht nur die Liebe zu ihrem ersten Mann vergaß, sondern ihn auch noch aus dem Grab zerrte und [an den Galgen] hängte. Eine Frau hat immer ein wechselhaftes und veränderliches Herz [wörtl.: Brust].

⁷Nach Vergil, *Aeneis* 4, 569.

Crane, Nr. 251: Alte Kupplerin rettet Ehebrecherin, indem sie dem Ehemann weismacht, er sehe doppelt (aus Ad viduas I). Text nach CRANE 1967, mit Zusatz aus Lüttich, UB 416 (kurz: L), 209vb bzw. Paris, B.N. lat. 17509 (kurz: P), 142va.

De quadam iterum muliere audiui quod, cum haberet secum quemdam adulterum, et maritus vidisset eum in lecto, exiens insidiabatur ei in tali loco quod per alium non poterat transire. Mulier vero misit ad quamdam vetulam levam, valde maliciosam, que multa sciebat, ut in hoc articulo juvaret eam. Que mandavit ei ut absconderet juvenem et transiens vetula coram marito ait: "Dominus sit tecum et cum sociis tuis." At ille: "Quid dicis, vetula? solus sum." At illa: "Domine, ignoscite mihi quia aliqua est hora diei in qua oculi ita solent transmutari quod de una persona creditur quod sint due." Tunc cepit ille cogitare quod forte ita accidit ei quando vidit uxorem, at ivit ut probaret si ita esset, et cum videret uxorem solam peciit ab ea veniam quod malum credidisset ab ea.

Hujusmodi autem vetule leve sunt inimice Christi et ministre diaboli atque hostes castitatis. [L: Unde vive deberent incendi. Sicut scriptum est:⁸ *Maleficos non pacieris vivere.*]

Dann habe ich noch folgendes von einer Frau gehört: Als sie einen Liebhaber bei sich hatte und der Ehemann ihn im Bett gesehen hatte, lauerte er ihm draußen auf an einem Ort, an dem er vorbeikommen mußte. Die Frau aber schickte nach einer schurkischen und äußerst hinterlistigen Alten, die viele Schliche kannte, damit sie ihr aus der Klemme helfe. Die trug ihr auf, den Jüngling zu verstecken, und im Vorbeigehen sagte die Alte, als sie vor dem Ehemann stand: "Der Herr sei mit dir und mit deinen Gefährten." Jener antwortete: "Was sagst du da, Alte? Ich bin allein." Darauf sagte sie: "Herr, verzeiht mir, denn das ist eine Tageszeit, zu der die Augen sich für gewöhnlich so verändern, daß man von einer Person glaubt, es seien zwei." Da kam dem Mann der Gedanke, daß ihm vielleicht genau das passiert sei, als er seine Frau gesehen hatte, und er ging hin, um herauszufinden, ob es so wäre, und als er sah, daß seine Frau allein war, bat er sie um Verzeihung, daß er schlecht von ihr gedacht hatte.

Solche raffinierten alten Vetteln sind die Feinde Christi und die Helfershelfer des Teufels und Gegner der Keuschheit. Deswegen sollte man sie am lebendigen Leib verbrennen. Wie es geschrieben steht: *Eine Zauberin sollst du nicht am Leben lassen.*

⁸*Sicut scriptum est:* fehlt in P.

Anhang B: Textvarianten

Jacobus de Vitriaco, *Sermones vulgares*

Alle Abbreviaturen wurden aufgelöst, und die Interpunktion wurde den modernen Gepflogenheiten angepaßt. Die Schreibung von u/v erfolgt entsprechend dem jeweiligen Lautwert, i/j/y wurde vereinheitlicht; Eigennamen, *nomina sacra* und Satzanfänge groß geschrieben. Das Kürzel ‘P’ steht für Paris, B.N. lat. 17509, ‘L’ für Lüttich, BU 416. Primär wurde die weniger bekannte Handschrift L transkribiert; die Varianten von P sind im Fußnotenapparat vermerkt. Ausnahmen, bei denen der Text von P vorgezogen wurde, sind mit spitzen Klammern gekennzeichnet.

Ad coniugatos I

Ubi autem dicitur in Gen. quod tulit dominus unam de costis Ade¹, et ex illa formavit mulierem, datur intelligi quod voluit dominus² uxorem esse sociam mariti sui, non dominam, unde de capite non formavit eam, non ancillam, unde non est formata de pedibus viri, unde non debet conculcari nec contempni a viro, sed debet³ eam diligere tanquam se ipsum, cum sint una caro.

Wenn es nun im Buch Genesis heißt, daß Gott eine der Rippen Adams nahm und aus ihr die Frau formte, dann gibt das zu verstehen, daß der Herr wollte, daß die Frau die Gefährtin ihres Mannes sein soll, nicht die Herrin, weswegen er sie nicht aus dem Kopf geformt hat, und nicht die Magd, weswegen sie nicht aus den Füßen des Mannes gemacht wurde und nicht vom Mann geringgeschätzt oder mißachtet werden soll; vielmehr soll er sie lieben wie sich selbst, weil sie ein Fleisch sind.

P 135va, L 199rb

Noluit igitur deus feminam ab⁴ homine conculcari, quam tribus privilegiis specialiter exornavit: unum, quia mulier facta est in

Gott wollte also nicht, daß die Frau vom Mann mißachtet werde, die er mit drei Privilegien besonders ausgezeichnet hat: einmal, weil die Frau im Paradies geschaffen wur-

P 135vb; L 199va

¹P: Adam. ²P: dominus voluit. ³P: debet *fehlt*. ⁴P: ab *fehlt*.

paradiso, vir autem factus est extra. Aliud, quia homo factus est de luto⁵, femina de pulchra⁶ costata. Tertium, quia ⁷ deus voluit habere feminam matrem, et non hominem patrem.

de, der Mann aber außerhalb; dann, weil der Mann aus Lehm gemacht wurde und die Frau aus einer schönen Rippe; zum dritten, weil Gott eine Frau zur Mutter haben wollte, und keinen Mann als Vater.

P 135vb; L 199vb

Non fuit igitur mulier formata ex pedibus viri ne⁸ a viro conculcetur. Non fuit formata a capite ne contra virum per superbiam extollatur.

Die Frau wurde also nicht aus den Füßen des Mannes geformt, damit sie nicht vom Mann mißachtet werde. Sie wurde nicht aus dem Kopf gemacht, damit sie sich nicht aus Hochmut gegen den Mann erhebe.

P 135vb; L 199vb

Quedam tamen nolunt subesse, sed praeesse et non solum maritos vilipendunt sed aliquando verberant et percuciunt⁹. [...] Voluntatem suam voluntati maritorum semper volunt preponere: *Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*.

Einige [Frauen] wollen sich aber nicht unterordnen, sondern kommandieren, und sie mißachten ihre Männer nicht nur, sondern schlagen und verletzen sie bisweilen auch. [...] Immer wollen sie ihren Willen gegen den Willen der Ehemänner durchsetzen: *So will ich es, so befehle ich es; mein Wille ersetze den Grund dir*.

P 136ra-b; L 200rb

Uxor enim marito, in quantum secundum Deum¹⁰ potest, obedire debet. [...] Multa enim sustinere oportet ut lex et ordo matrimonii conservetur [...].

Die Ehefrau muß nämlich dem Mann, so weit es möglich ist, gehorchen. [...] Man muß vieles auf sich nehmen, damit Gesetz und Ordnung der Ehe aufrechterhalten werden [...].

P 136vb; L 201ra

Qui sterilitatem procurant, et si non ambo tales sunt, audeo dicere: aut illa quodammodo¹¹ mariti meretrix est, aut ille adulter est uxoris [...]. Observent igitur mariti tempus debitum et modum honestum.

Wenn [ein Ehepaar] für Unfruchtbarkeit sorgt und nicht beide daran beteiligt sind, wage ich zu sagen: entweder ist die Frau sozusagen die Hure ihres Ehemannes oder der Mann ist Ehebrecher mit seiner Frau [...]. Die Ehemänner sollen also darauf achten, den richtigen Zeitpunkt und eine ehrbare Art und Weise zu einzuhalten.

P 136vb-137ra; L 201rb

Patet igitur <quod>¹² quantum ad carnis debitum pares sunt coniugati quantum ad alia vir caput est mulieris ad regendum, corrigendum, si excedat, et coercen-

Offenbar sind also die Ehepartner gleich in bezug auf die fleischliche Verpflichtung; in bezug auf alles andere ist der Mann das Haupt der Frau, um sie zu leiten, zu korrigieren, wenn sie fehlgeht, und um sie zu

⁵P: limo. ⁶P: pulcra. ⁷P: quod. ⁸P: nec. ⁹P: percuciunt. ¹⁰P: quod. ¹¹P: quomodo. ¹²L: quant.

⁸P: nec. ⁹P: percuciunt. ¹⁰P: quod. ¹¹P:

dum, ne in precipitium eat. Lubrico¹³ et fragili sexui¹⁴ non facile credendum est. Mulier enim multivola lubrica est velud anguis et labilis tanquam anguilla. Unde vix potest custodiri aut retineri. Quedam autem ita nude sunt quod non habent unde teneantur. Sicut qui radium solis apprehendit aperiens manum nichil retinet. Et sicut vas vitreum rotundum non habens ansulas quibus teneatur, non facile manu capitur et cito labitur, sic est de muliere vaga et lasciva postquam restro¹⁵ diaboli fuerit agitata. Pone ranam super pannum sericum nunquam quiescet donec prosiliat¹⁶ in lutum nec potest diu¹⁷ in loco mundo commorari. In oculis tuis lacrimabitur – ut flerent oculos erudiere suos; simulat tristitiam. Simulat se esse castam – non credas ei quia *melior est iniquitas viri quam mulier beneficiens*. Job: *Cum fuerit tempus, in altum alas*¹⁸ erigit quia comperta oportunitate avolat et discedit.

Ecce quam subita mutacio illius mulieris predictae,¹⁹ que, alio superveniente, non solum primi mariti amorem oblivioni tradidit, sed insuper²⁰ extractum de sepulcro suspendit.

Varium et mutabile pectus femina

zügeln, damit sie nicht ins Verderben stürzt. Dem trügerischen und schwachen Geschlecht darf man freilich nicht leichtfertig Glauben schenken. Die lüsterne Frau ist freilich trügerisch wie eine Schlange und schlüpfrig wie ein Aal. Deshalb kann man sie kaum bewachen oder festhalten. Manche sind so glatt, dass nichts an ihnen ist, womit man sie halten kann. Das ist so, als ob einer nach einem Sonnenstrahl greift – wenn er die Hand öffnet, bleibt ihm nichts davon. Und wie ein rundes Glasgefäß, das keine Henkel hat, an denen es gehalten werden kann, nicht leicht mit der Hand zu erfassen ist und schnell entgleitet, so ist es mit der unbeständigen und wollüstigen Frau, nachdem sie mit der Hacke des Teufels aufgescheucht worden ist. Setze einen Frosch auf ein Seidentuch, und er wird niemals Ruhe haben, bis er in den Schlamm springt; an einem sauberen Ort kann er sich nicht lange aufhalten. Sie treibt dir Tränen in die Augen – ihre Augen sind im Weinen geschult; sie spielt die Traurigkeit nur. Sie gibt vor, keusch zu sein – glaube ihr nicht, denn *weniger schlimm ist die Unredlichkeit eines Mannes als das Wohlverhalten einer Frau* [Sir 42,14]. Hiob sagt: *Wenn die Zeit gekommen ist, erhebt sie ihre Schwingen* [Ijob 39,18], denn wenn sich eine Gelegenheit ergibt, fliegt sie fort und verschwindet.

Daran sieht man den plötzlichen Sinneswandel jener Frau, die, als ein anderer Mann auftauchte, nicht nur die Liebe zu ihrem ersten Mann vergaß, sondern ihn auch noch aus dem Grab zerrte und [an den Galgen] hängte.

Frauen haben immer ein wechselhaftes und

P 137ra-137rb; L 201rb-va

P 137rb; L 201vb

¹³P: lubrico enim. ¹⁴P: sexu. ¹⁵Corr. rastro. ¹⁶P: prosiliet. ¹⁷P: diu fehlt. ¹⁸P: alas in altum. ¹⁹P: mutatio predictae mulieris. ²⁰P: insuper ipsum.

semper habet.

P 137rb-va; L 202ra

Bona vero uxor adiutorium est viri, non solum²¹ prolem carnalem generandam, sed ad spiritua- lem sobolem procreandam, dicen- te domino: *Non est bonum ho- minem esse*²² *solum. Faciamus ei adiutorium simile sibi*, quod fit quando bona uxor similis est bono marito, quod est proprie donum Dei, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.

veränderliches Herz [wörtl.: Brust].

Eine gute Frau ist in der Tat eine Hil- fe für den Mann, nicht nur bei der Zeu- gung der fleischlichen Nachkommenschaft, sondern auch, um geistigen Nachwuchs her- vorzubringen, denn der Herr sagt: *Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei. Wir wollen ihm eine Hilfe machen, die ihm ent- spricht* [Gen 2,18], was geschieht, wenn ei- ne gute Frau ihrem guten Mann entspricht, was ein wahres Geschenk des Herrn ist, der hochgelobt ist in Ewigkeit. Amen.

Ad coniugatos II

P 138va; L 203vb

[...] Adam [...] ad persuasionem uxoris ut ei placeret et non con- tristaret²³ eam²⁴, de fructu vetito comedit, malens offendere Deum quam uxorem.

Adam, der von seiner Frau überredet wurde, aß von der verbotenen Frucht, um ihr zu gefallen und sie nicht zu betrüben, denn er wollte lieber Gott beleidigen als seine Frau.

P 139ra; L 204rb-va

Video quod mulieres ille indig- nantur mihi, eo quod loquor de mulierum maliciis²⁵. Satis locutus sum de mala muliere. Vultis quod loquor de muliere bona. Ego lo- quar <de>²⁶ vetula illa que dor- mit. Non incusabit me de eo quod volo²⁷ dicere, pro deo, si quis ha- bet acum, pungat eam, que dor- mit ad sermonem, sed non dor- miet²⁸ si potest ad scutellam. Ad- huc unum verbum dicam de ma- la muliere: Inter Deum et Adam in paradiso non habuerunt²⁹ nisi unam mulierem. At illa non quie- vit nec cessavit donec tantum fe- cit propter quod de paradiso eice-

Ich sehe, daß diese Frauen entrüstet sind über mich, weil ich von den schlechten Sei- ten der Frauen spreche. Ich habe genug über die schlechte Frau gesagt: ihr wollt, daß ich von der guten Frau spreche. Ich werde von dieser alten Frau dort sprechen, die schläft. Sie wird mich nicht anklagen wegen des- sen, was ich sagen will, bei Gott, wenn je- mand eine Nadel hat, soll er sie pieken; sie schläft bei der Predigt, aber sie schläft nicht, wenn sie einen Eßnapf vor sich hat. Ich wer- de noch ein Wort über die schlechte Frau sagen: Gott und Adam hatten im Paradies nur eine Frau zwischen sich. Aber diese hat- te weder Ruhe noch Rast, bis sie das alles getan hatte, weswegen ihr Mann aus dem Paradies verjagt und Christus ans Kreuz ge-

²¹P: solum ad. ²²P: esse hominem. ²³P: contristaretur. ²⁴P: eam *fehlt*. ²⁵P: malitiis
²⁶L: sed ²⁷P: nolo. ²⁸P: dormit. ²⁹P: non habuerunt in paradiso.

retur maritus³⁰ et suspenderetur Christus.

nagelt [wörtl.: aufgehängt] werden würde.

Ad coniugatos III

Attendant igitur cum quibus personis matrimonia contrahere possunt vel debeant, ut ex legitimo matrimonio legitimam prolem generent³¹ et a puericia filios et filias in Dei timore doceant, et in fide et in bonis operibus³² instruant [...].

Sie [sc. die Ehepartner] mögen also darauf achten, mit welchen Personen sie die Ehe eingehen können, [...] damit sie aus einer legitimen Ehe eine legitime Nachkommenschaft zeugen und ihre Söhne und Töchter von Kindheit an in Gottesfurcht erziehen und im richtigen moralischen Verhalten unterweisen [...].

P 140ra; L 205vb

Quando autem vident [sc. matres] filias suas sedere inter duos iuvenes,³³ quorum unus in sinu³⁴ manum mittit, alius manum eius vel ventrem premendo tangit, tunc³⁵ exultat misera et dicit: "Ecce quam honorifice sedet filia mea, quantum iuvenes illi caram habent illam et reputant pulchram³⁶"; et quia non castigant illas, risus earum et gaudium convertetur in luctum, quando usque ad dimidium annum³⁷ uteri filiarum ceperint tumescere, et tunc sero incipient erubescere dicentes³⁸: *Beate steriles que non pepererunt et ubera que non lactaverunt*. Multe enim facte sunt meretrices eo quod parentes earum ipsas non castigaverunt.

Wenn sie [sc. die schlechten Mütter] nun ihre Töchter zwischen zwei jungen Männern sitzen sehen, von denen der eine ihr an die Brust faßt und der andere ihr die Hand oder die Taille drückt, dann freut sich die Elende und sagt: "Schaut nur, wie sie meine Tochter ehren [wörtl.: wie ehrenhaft sie dort sitzt], wie gern diese jungen Männer sie haben und wie schön sie sie finden"; und weil sie sie nicht zurechtweisen, wird ihr Lachen und ihre Freude sich in Klagen verwandeln, wenn nach einem halben Jahr die Bäuche ihrer Töchter anschwellen, und dann werden sie zu spät anfangen zu erröten und sagen: *Selig die Unfruchtbaren, die nicht geboren haben, und die Brüste, die nicht gestillt haben* [Lk 23,29]. Viele Mädchen sind in der Tat zu Huren geworden, weil ihre Eltern sie nicht zurechtgewiesen haben.

P 140ra; L 205vb-206ra

Multe enim per ornatus et vestium superfluitatem depauperant maritos suos vel cogunt esse fures et³⁹ latrones aut usurarios,

Viele machen in der Tat ihre Männer arm mit überflüssigem Schmuck und Kleidung. Mehr noch, sie machen sie zu Dieben, Räubern oder Wucherern, wenn sie ihnen drohen

P 140rb; L 206rb

³⁰P: maritus eius. ³¹P: generant. ³²P: moribus. ³³P: inter duos iuvenes sedere. ³⁴P: sinum eius. ³⁵P: tunc *fehlt*. ³⁶P: pulchram. ³⁷P: annum *fehlt*. ³⁸P: incipientes erubescere dicent. ³⁹P: et *fehlt*.

dum dicunt comminando maritis: "Diabolus dedit mihi talem maritum. Non audeo apparere inter alias que bene sunt indute. Si non das mihi, bene⁴⁰ inveniam qui⁴¹ dabit." Et ita mariti perterriti ad usuras accipiunt et pro una veste aliquando crescentibus usuris hereditatem amittunt. *Prodiga non sentit pereuntem femina censum. Non numquam⁴² repetunt quanti sua gaudia constant; quasi dicat⁴³: non curant quanto precio comparentur dummodo suam habeant voluntatem. Nil non promittit mulier sibi, turpe putat nil, cum virides gemmas collo circumdedit. Intolerabilius est nichil quam femina dives.*

P 140vb; L 207rb

Quod videns abbas quesivit ab eo quod egisset, at ille confessus est quomodo cum muliere iacuisset, et postmodum abbas inclusit eum in clauastro nec voluit ut de cetero equitaret cum eo.

Includi igitur debent vage mulieres dicente Ecclesiastico xxv: *Non des equ⁴⁴ tue exitum nec⁴⁵ modicum nec mulieri⁴⁶ veniam prodeundi.*

P 141vb; L 208vb

und sagen: "Der Teufel hat mir einen solchen Mann gegeben! Ich wage es nicht, zwischen den anderen, die gut gekleidet sind, zu erscheinen. Wenn du mir nichts gibst, dann finde ich schon einen anderen, der mir etwas gibt." So nehmen die erschreckten Männer Kredite auf, und manchmal kommt es vor, daß die Zinsen sich ansammeln und sie ihr Hab und Gut verlieren wegen eines Kleidungsstücks. *Die verschwenderische Frau bemerkt nicht, daß der ganze Besitz zugrunde geht. Sie rechnen niemals nach, wie teuer ihre Freuden sind*, was soviel heißt wie: der Preis, der dafür gezahlt wird, ist ihnen gleichgültig, solange sie ihren Willen bekommen. *Die Frau läßt sich alles durchgehen, sie glaubt, daß nichts schändlich ist, wenn es um sie geht, wenn sie sich nur einmal grüne Edelsteine um den Hals gelegt hat. Nichts ist unerträglicher als eine reiche Frau.*

Als der Abt dies sah, fragte er ihn, was er getan habe, und jener [sc. der junge Mönch] beichtete, wie er mit der Frau geschlafen hatte, und danach schloß ihn der Abt im Kloster ein und duldete nicht, daß er weiterhin mit ihm ritt. Folglich müssen die unbeständigen Frauen eingeschlossen werden, wie der Ecclesiasticus in Kapitel 25 sagt: *Gib dem Wasser keinerlei Ausfluß und der Frau keine Gelegenheit, öffentlich aufzutreten* [Sir 25,25].

Ad viduas et continentes I

Tales sunt vetule quedam excusantes se quod non possunt laborare nec multum orare et tamen multum possunt fabulari et satis

Die alten Schachteln sind so geartet, daß sie sich zwar entschuldigen, sie könnten nicht arbeiten und nicht viel beten, aber sie können doch viel dummes Zeug erzählen und

⁴⁰P: bene *fehlt*. ⁴¹P: quid. ⁴²P: unquam. ⁴³P: dicat quid. ⁴⁴P: aque. ⁴⁵P: vero. ⁴⁶P: mulieri nequam.

mentiri [...].

reichlich lügen.

Nulla autem ita turpis et a senectute confecta que non gaudeat et libenter audiat si dicatur esse pulcra. Delectant etiam castas preconia forme.

Keine ist aber so häßlich und altersschwach, daß sie sich nicht freute und es gerne hörte, wenn sie als schön bezeichnet wird. Komplimente über die Gestalt erfreuen selbst die Keuschen.

P 141vb; L 209ra

Audiant superbe et vane mulieres, attendite domina lasciva, domina cristata, domina rugata, domina saffreta, domina superba, domina iuncta, domina uncta. Dame envoisie, dame cristee, dame ridee, dame saffree, dame cointe, dame iuncte, dame uncte, dame serve de passion.⁴⁷

Hört, ihr hochmütigen und eitlen Frauen, gebt acht, ihr da, zügellose Frau, Frau mit dem Federhut, runzlige Frau, liebestolle Frau, hochmütige Frau, herausgeputzte Frau, gesalbte Frau. Dame...

L 209rb

Bestia enim que naturaliter vestita est pella⁴⁸ sua magis gloriari posset.

Ein Tier jedoch, das von Natur aus mit einem Pelz geschmückt ist, könnte sich dessen mehr rühmen.

P 142ra; L 209rb

Hujusmodi autem lene inimice sunt Dei et ministri diaboli atque hostes castitatis. Unde vive debent incendi; sicut scriptum est⁴⁹: *Maleficos non pacieris vivere*.

Solche Kupplerinnen sind Feinde Gottes und Helfershelfer des Teufel sowie Gegner der Keuschheit. Deswegen sollte man sie bei lebendigen Leib verbrennen. Wie es geschrieben steht: *Eine Zauberin darfst du nicht am Leben lassen* [2 Mos 22,18].

P 142va; L 210ra

Ad virgines I

Pelliciam⁵⁰ quidem et tegumentum carnis quam dominus dedit in verecundiam ipse convertunt⁵¹ in superbiam; similiter et peplum in signum erubescencie mulier debet⁵² ferre⁵³ tanquam retortam⁵⁴ quasi sit digna suspensio. Quam fatuus esset latro qui retortam suam pingi postulare et ex illa superbiret! Rugata vestis si-

Pelz und Körperbedeckung, die der Herr zum Zweck des Anstands gegeben hat, verwandeln sie in einen Grund zum Hochmut; gleichermaßen soll die Frau auch ihr Gewand als Zeichen der Schamhaftigkeit tragen und wie einen Strick um den Hals, als ob sie es verdient hätte, gehängt zu werden. Wie eingebildet wäre der Dieb, der den Strick um seinen Hals anmalen wollte und darauf stolz wäre! Ein faltenwerfendes Ge-

P 146ra-b; L 215ra-b

⁴⁷Audiant ... passion fehlt in P. ⁴⁸P: pelle. ⁴⁹P: sicut scriptum est fehlt. ⁵⁰P: Pelliceam. ⁵¹P: convertunt ipse. ⁵²P: debet mulier. ⁵³P: ferre et. ⁵⁴P: retortium.

gnum est rugate mentis. Quando autem mulier ad speculum pingitur et ut ait Ieronimus: "In contumeliam artificis conatur pulcrior esse quam nata sit", idem est ac si dicat: "Domine, non bene me fecisti, nec pellem faciei mee sufficienter decorasti. Melius volo facere⁵⁵ quam tu fecisti." Unde dominus in iudicio non cognoscet eam⁵⁶ sed dicet: "Non feci tibi hanc faciem sed mater tua istam fecit tibi."

Propterea Ezechias ait: *Abominabilem fecisti decorem tuum*, non solum scilicet deo sed hominibus. Dum enim unguenta fetida ad⁵⁷ faciem ponunt fetidiores fiunt. *Cum venerit sanctus sanctorum, cessabat⁵⁸ unctio vestra*; venit sanctus sanctorum, non tamen cessat unctio earum. Venit sanctus sanctorum qui ait: *Non potes facere capillum unum album aut nigrum*, ergo dum capillos tingunt, deum mendacii arguere volunt. Si pulchra es⁵⁹, cur unguendo faciem⁶⁰ pulcritudinem⁶¹ abscondis⁶²; si deformis, cur te formosam esse mentiris? [...]

Mulier autem exterius polita nichil aliud est quam fimus nive tectus. Unde et Petrus prohibet ne habeant capillaturam exterius. Hoc est enim habere capistrum diaboli. Dum autem secreto⁶³ intuetur in speculo ut videat utrum risus ei conveniat, ut postea in pu-

wand ist das Zeichen eines verdorbenen Geistes. Wenn sich eine Frau aber im Spiegel anmalt und, wie Hieronymus sagt, "zur Beleidigung des Schöpfers danach strebt, schöner zu sein als sie geboren wurde", dann sagt sie damit zugleich: "Herr, du hast mich nicht gut gemacht und hast meine Haut nicht genug geschmückt. Ich will es besser machen als du." Deshalb erkennt der Herr sie beim Jüngsten Gericht nicht wieder und sagt vielmehr: "Nicht ich habe dir dieses Gesicht gemacht, sondern deine Mutter."

Deshalb sagt Ezechiel [16,25] "du schändetest deine Schönheit", nicht nur vor Gott, sondern auch vor den Menschen. Solange sie also stinkende Salben ins Gesicht schmieren, werden sie dadurch selbst nur abstoßender. Wenn der Allerheiligste kommt, wird eure Salbung ein Ende haben; der Allerheiligste aber kommt, und ihre Salbung hört trotzdem nicht auf. Es kommt der Allerheiligste, der spricht: "Du vermagst nicht, ein einziges Haar weiß oder schwarz zu machen" [Mt 5,36], wenn sie also ihre Haare färben, wollen sie lügnerisch den Herrn anklagen. Wenn du schön bist, warum verbirgst du deine Schönheit, indem du dein Gesicht beschmierst? Wenn du häßlich bist, warum dich schön lügen?

Die von außen herausgeputzte Frau ist nichts anderes als schneebedeckter Mist. Deshalb verbietet auch Petrus äußerlichen Haarschmuck [1 Petr. 3,3], denn das ist das Halfter des Teufels. Sie schaut unterdessen heimlich in den Spiegel, um zu sehen, ob das Lachen ihr steht, um dann später in der Öffentlichkeit zu lachen, oder sie schließt

⁵⁵P: facere nolo. ⁵⁶eam fehlt in P. ⁵⁷P: in. ⁵⁸P: cessabit. ⁵⁹es fehlt in P. ⁶⁰P: plus getilgt. ⁶¹P: pulchritudinem. ⁶²P: abscondas. ⁶³P: in secreto.

blico rideat vel claudit meditatem oculi ut probet si ita magis placeat quam si totum oculum aperiat vel latera relinquit aperta ut caro eius appareat vel fibulam⁶⁴ latam habet⁶⁵ ut pectus pateat⁶⁶. Licet corpus eius adhuc sit in domo, iam eius anima coram Deo est in prostibulo. Dum ornat se et preparat ornatu meretricio ad decipiendas animas. “Femme de bel ador est⁶⁷ aube leste ator.” Quid est: Femina pulcre⁶⁸ exterius preparata est balista ad toruum.

Tolerabilius utique esset quod iuvenula vel garcia in domo matris sue clam colum suam neret vel pannos suerit quam ad choreas publice exeundo corrumpetur vel corrumpet⁶⁹.

Multe enim pulcras⁷⁰ facies habent que morte adveniente vellent fuisse leprose et <oculis>⁷¹ atque naso caruisse.

halb die Augen, um auszuprobieren, ob sie so besser ankommt als wenn sie sie ganz öffnet, oder sie läßt die Seiten [ihres Gewandes] offen, damit ihre Haut zu sehen ist, oder benutzt eine breite Spange, damit ihre Brust bloßliegt. Wenn auch ihr Körper noch zu Hause ist, ihre Seele ist vor Gott schon im Bordell. Unterdessen schmückt sie sich und bereitet sich vor, mit Hurenschmuck die Seelen irrezuleiten. ‘Eine herausgeputzte Frau ist wie eine große Armbrust’.

Es wäre jedenfalls erträglicher, wenn die junge Frau oder das Mädchen im Haus seiner Mutter im Verborgenen ihren Faden spinnt oder Tücher näht als wenn sie öffentlich zu den Reigentänzen geht und dabei in Verruf gerät oder andere in Verruf bringt.

Viele haben ein schönes Gesicht und wären doch, wenn der Tod naht, lieber leprakrank und ohne Augen und Nase gewesen [...].

P 146vb; L 215vb

P 147ra; L 216rb

⁶⁴P: fibulam. ⁶⁵P: habeat. ⁶⁶P: pareat. ⁶⁷P: ator [est *fehlt*]. ⁶⁸P: pulchra. ⁶⁹P: vel corrumpet *fehlt*. ⁷⁰P: pulchras. ⁷¹L: oculos?

Literatur

Primärautoren

[ABAEWARD] PETRUS ABAELARDUS: *Opera*. Hrsg. Victor Cousin. Reprint der Ausg. Paris 1849. 2 Bde. Hildesheim/New York: Olms 1970.

ABAEWARD [PETRUS ABAELARDUS]: *Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa*. Heidelberg: Lambert Schneider 1979 (Sammlung Weltliteratur).

ABAEWARD UND HELOISA: *La vie et les epistres Pierres Abaelart et Heloys sa fame*. Siehe: HICKS 1991.

ANDREAS CAPELLANUS: *De amore libri tres*. Hrsg. Emil Trojel. München: Eidos Verl. 1964.

ARISTOTELES: *Sophistische Widerlegungen (Organon VI)*. Übers. und mit Anm. versehen von Eugen Rolfes. Hamburg: Meiner 1968 (Philosophische Bibliothek 13).

ARISTOTELES: *Lehre vom Schluß oder Erste Analytik (Organon III)*. Übers. und mit Anm. versehen von Eugen Rolfes. Hamburg: Meiner 1975 (Philosophische Bibliothek 10).

AURELIUS AUGUSTINUS: *Œuvres de Saint Augustin. Première série: Opuscules. Bd. 2: Problèmes moraux. De bono coniugali – De coniugiis adulterinis – De mendacio – Contra mendacium – De cura gerenda pro mortuis – De patientia – De utilitate jejunii*. Hrsg. Gustave Combès. Paris: Desclée de Brouwer 1948 (Bibliothèque Augustinienne).

AURELIUS AUGUSTINUS: *Das Gut der Ehe*. Übertr. v. Anton Maxsein. Würzburg: Augustinus-Verl. 1949.

AURELIUS AUGUSTINUS: *Die ehebrecherischen Verbindungen*. Übertr. v. Josef Schmid. Würzburg: Augustinus-Verl. 1949.

- AURELIUS AUGUSTINUS: *Œuvres de Saint Augustin. Première Série: Opus-
cules. Bd. 3: L'ascétisme chrétien. De continentia – De sancta virginitate – De bono viduitatis – De opere monachorum.* Hrsg. J. Saint-Martin.
2. Aufl. Paris: Desclée de Brouwer 1949 (Bibliothèque Augustinienne).
- AURELIUS AUGUSTINUS: *Das Gut der Witwenschaft.* Übertr. v. Anton Marxsein. Würzburg: Augustinus-Verl. 1952.
- AURELIUS AUGUSTINUS: *Heilige Jungfräulichkeit.* Übertr. v. Ildefons M. Dietz. Würzburg: Augustinus-Verl. 1952.
- AURELIUS AUGUSTINUS: *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV.* Hrsg. D. Radbodus Willems. Turnholt: Brepols 1954 (Corpus Christianorum, Series latina 36).
- AURELIUS AUGUSTINUS: *Über den Wortlaut der Genesis. De Genesi ad litteram libri duodecim. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern.* Übers. v. Carl Johann Perl. 2 Bde. Paderborn: Schöningh 1961-64.
- AURELIUS AUGUSTINUS: *Schriften gegen die Pelagianer. Bd. 2: Die Vollen-
dung der menschlichen Gerechtigkeit – Die Verhandlungen mit Pelagius – Die Gnade Christi und die Erbsünde.* Hrsg. Adolar Zumkeller und Anton Fingerle. Würzburg: Augustinus-Verl. 1964 (Sankt Augustinus – Der Lehrer der Gnade).
- AURELIUS AUGUSTINUS: *Œuvres de Saint Augustin. Septième série: Exégèse. Bd. 48/49: La Genèse au sens littéral en douze livres/De Genesi ad litteram libri duodecim.* Hrsg. P. Agaësse et A. Solignac. Paris: Desclée de Brouwer 1972 (Bibliothèque Augustinienne).
- AURELIUS AUGUSTINUS: *Œuvres de Saint Augustin. Troisième série: La Grâce. Bd. 22: La crise pélagienne II: De Gratia Christi et de peccato originali libri II – De Natura et origine animae libri IV.* Hrsg. J. Plagnieux und F.-J. Thonnard. Paris: Desclée de Brouwer 1975 (Bibliothèque Augustinienne).
- BERNARDUS MORLANENSIS: *Scorn of the World. Bernard de Cluny's 'De contemptu mundi'. Latin and English.* Hrsg. Ronald E. Pepin. East Lansing: Colleagues Pr. 1992 (Medieval Texts and Studies 8).
- BICKEL, Ernst (Hrsg.): "Hieronymus, *Adversus Jovinianum* I, 41-49, II, 5-14." In: *Diatribes in Senecae philosophi fragmenta. Bd. 1: Fragmenta de matrimonio.* Leipzig: Teubner 1915. 375-420.

BONAVENTURA: *Breviloquium*. Hrsg. Antonio Maria da Vicenza. 2 Bde. Venedig: Typ. Aemiliana 1874.

CHRISTINE DE PISAN, JEAN GERSON, JEAN DE MONTREUIL, CONTIER UND PIERRE COL: *Le débat sur le Roman de la Rose*. Hrsg. Eric Hicks. Paris: Champion 1977 (Bibliothèque du XVe siècle 43).

ENGREBAN D'ARRAS: *Le jeu des échecs d'Engreban d'Arras*. Siehe: LE-COY 1974.

ETIENNE DE FOUGÈRES: *Le livre des manières*. Hrsg. Anthony Lodge. Genève: Droz 1979 (Textes littéraires français).

EUSTACHE DESCHAMPS: *Oeuvres complètes*. Hrsg. Gaston Raynaud. 11 Bde. Paris: Firmin Didot 1878-1903.

GASNAULT, Marie-Claire: "Jacques de Vitry: sermon aux gens mariés." In: SCHMITT, Jean-Claude (Hrsg.): *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Age*. Paris: Stock 1985 (Série Moyen Age). 41-67.

GAUTIER DE COINCY: *Miracles de Gautier de Coinci*. Hrsg. Arthur Långfors. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia 1937 (Ann. Acad. Sc. Fennicae 34).

GAUTIER DE COINCY: *Miracles de Nostre Dame*. Hrsg. F. von Koenig. 4 Bde. Genève: Droz 1955-70 (TLF 64, 95, 131, 176).

GREGORIUS MAGNUS: *De Cura pastoralis*. Paris: Mequignon Jun. 1826.

GREGORIUS MAGNUS: *Buch der Pastoralregel*. Übers. von Joseph Funk. München: Kösel und Pustet 1933 (Bibliothek der Kirchenväter 2. Reihe, Bd. 4).

GUILLAUME DE LORRIS UND JEAN DE MEUN: *Le Roman de la Rose*. Hrsg. Ernest Langlois. 5 Bde. Paris: Firmin-Didot/Champion 1914-24.

GUILLAUME LE CLERC DE NORMANDIE: *Le besant de Dieu*. Hrsg. Ernst Martin. Mit einer Einleitung über den Dichter und seine sämtlichen Werke. Repr. der Ausg. Halle 1869. Genève: Slatkine 1975.

GUIOT DE PROVINS: *Oeuvres*. Hrsg. John Orr. Repr. der Ausg. Manchester-Paris 1915. Genève: Slatkine 1974.

HICKS, Eric: *La vie et les epistres Pierres Abaelart et Heloys sa fame. Traduction du XIIIe siècle attribuée à Jean de Meun*. Avec une nouvelle édition des textes latins d'après le ms. Troyes Bibl. mun. 802. Paris/Genève: Champion/Slatkine 1991.

HIERONYMUS: "Commentarii in iv epistulas Paulinas (ad Galatas, ad Ephesios, ad Titum, ad Philemonem)." In: MIGNE, Jacques Paul (Hrsg.): *S. Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri Opera omnia*. Paris: Garnier 1845 (Patrologiae cursus completus, series latina 26).

HIERONYMUS: "Adversus Jovinianum libri duo." In: MIGNE, Jacques Paul (Hrsg.): *S. Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri Opera omnia*. Paris: Garnier 1883 (Patrologiae cursus completus, series latina 23). 222–351.

HIERONYMUS: *Adversus Jovinianum I, 41-49, II, 5-14*. Siehe: BICKEL 1915.

HIERONYMUS: *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae. Pars 1: Epistulae I-LXX*. Hrsg. Isidor Hilberg. 2. Aufl. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1996 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 54).

[HORAZ] QUINTUS HORATIUS FLACCUS: *Satiren/Sermones. Lateinisch-deutsch*. Übers. Wilhelm Schöne und Hans Färber, Hrsg. Gerhard Fink. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler 1999 (Tusculum Studienausgaben).

HUGUES DE BERZÉ: *La bible au seigneur de Berzé*. Hrsg. Félix Lecoy. Paris: Droz 1938.

IOANNES SARESBERIENSIS: *Policraticus sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum*. Hrsg. Clemens C. Webb. Unveränderter Nachdruck der Ausg. London 1909. 2 Bde. Frankfurt a. M.: Minerva 1965.

ISIDORUS HISPALENSIS EPISCOPUS: *Etymologiarum sive Originum libri XX*. Hrsg. W. M. Lindsay. 2 Bde. Oxford: Oxford Univ. Pr. 1911 (Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis).

JACOBUS DE VITRIACO: *Quatre sermons Ad religiosas de Jacques de Vitry*. Siehe: LONGÈRE 1985.

JACOBUS DE VITRIACO: *Sermon aux gens mariés*. Siehe: GASNAULT 1985.

JACOBUS DE VITRIACO: *Deux sermons de Jacques de Vitry (†1240) Ad servos et ancillas*. Siehe: LONGÈRE 1990.

- JEAN DE CONDÉ: *Opera. Bd. 1: I manoscritti d'Italia.* Hrsg. Simonetta Mazzoni Peruzzi. Florenz: Olschki 1990 (Accademia toscana di scienze e lettere "La Colombaria" – Studi 94).
- [JUVENAL] DECIMUS IUNIUS IUVENALIS: *Satiren. Lateinisch-deutsch.* München: Artemis und Winkler 1993 (Sammlung Tusculum).
- LECOY, Félix (Hrsg.): "Le jeu des échecs d'Engreban d'Arras." In: *Mélanges de philologie romane et de littérature médiévale offerts à Ernest Hoepffner.* Genève: Slatkine 1974. 307–12.
- LONGÈRE, Jean: "Quatre sermons *Ad religiosas* de Jacques de Vitry." In: PARISSE, Michel (Hrsg.): *Les religieuses en France au XIIIe siècle.* Table ronde organisée par l'Institut d'Etudes Médiévales de l'Université de Nancy II et le C.E.R.C.O.M. (25-26 juin 1983): Presses Univ. de Nancy 1985. 215–300.
- LONGÈRE, Jean: "Deux sermons de Jacques de Vitry (†1240) *Ad servos et ancillas.*" In: ROUCHE, Michel und Jean Heuclin (Hrsg.): *La femme au Moyen Age.* Maubeuge: Ville de Maubeuge 1990. 261–97.
- LOTARIO DE SEGNI [INNOZENZ III.]: *De miseria humane conditionis.* Hrsg. Michele Maccarrone. Lucani: Thesaurus Mundi 1955.
- LOTARIO DE SEGNI [INNOZENZ III.]: *Vom Elend des menschlichen Daseins.* Aus dem Lateinischen übers. und eingel. von Carl-Friedrich Geyer. Hildesheim [u.a.]: Olms 1990 (Philosophische Texte und Studien 24).
- MARBODUS REDONENSIS: *Liber decem capitulorum.* Hrsg. Rosario Leotta. Rom: Herder 1984.
- MARIE DE FRANCE: *Les Lais de Marie de France.* Hrsg. Jean Rychner. Paris: Champion 1973 (Classiques français du Moyen Age 93).
- NICOLE BOZON: *Contes moralisés.* Hrsg. Lucy T. Smith und Paul Meyer. Paris: Didot 1889.
- NICOLE BOZON: *Deux poèmes de Nicholas Bozon.* Hrsg. Johan Vising. Göteborg: Elander 1919.
- [PETRONIUS] TITUS PETRONIUS ARBITER: *Satyrica/Schelmenszenen. Lateinisch und deutsch.* Hrsg. Konrad Müller und Wilhelm Ehlers. 3. Aufl. München: Artemis Verl. 1983.

- PHILIPPE DE NOVARE: *Les quatre âges de l'homme*. Hrsg. Marcel de Fréville. Paris: F. Didot 1888 (Société des anciens textes Français).
- [QUINTILIAN] MARCUS FABIVS QUINTILIANUS: *Institutionis oratoriae libri xii/Ausbildung des Redners: Zwölf Bücher*. Hrsg. und übers. von Helmut Rahn. 2 Bde. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1972.
- RICHARD DE FOURNIVAL: *Li Bestiaires d'Amours di maistre Richart de Fornival e li response du Bestiaire*. Hrsg. Cesare Segre. Mailand/Neapel: Ricciardi 1957 (Documenti di Filologia 2).
- ROBERT VON BLOIS: *Robert de Blois, son oeuvre didactique et narrative. Etude suivie d'une édition critique de l'Enseignement des princes et du Chastoiement des dames*. Hrsg. John H. Fox. Paris: Nizet 1950.
- ROBERT VON BLOIS: *Sämtliche Werke*. Hrsg. Jacob Ulrich. Reprint der Ausg. Berlin 1889-95. Genève: Slatkine 1978.
- RUTEBEUF: *Oeuvres complètes*. 2 Bde. Paris: Bordas 1989 (Classiques Garnier).
- TERTULLIAN: *La toilette des femmes/De cultu feminarum*. Hrsg. Marie Turgan. Paris: Ed. du Cerf 1971 (Sources chrétiennes 173).
- THIBAUD DE MARLY: *Les Vers de Thibaud de Marly. Poème didactique du XIIIe siècle*. Hrsg. Herbert K. Stone. Paris: Droz 1932.
- VAN HAMEL, A. G. (Hrsg.): *Li romans de Carité et de Miserere du Renclus de Molliens*. Paris: Vieweg 1885 (Bibl. des Hautes Etudes 61-62).

Anonyma und Sammelwerke

- BAYOT, Alphonse (Hrsg.): *Le poème moral*. Bruxelles: Palais des Académies [u.a.] 1929 (Académie Royale de Langue et de Littérature française de Belgique – Textes anciens 1).
- BLAMIRE, Alcuin (Hrsg.): *Woman Defamed and Woman Defended. An Anthology of Medieval Texts*. Oxford: Clarendon Pr. 1992.
- CAHIER, Charles: "Bestiaires." In: *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature*. 2 (1851), 106-232; 3 (1853), 203-288; 4 (1856), 55-87.
- CASAGRANDE, Carla: *Prediche alle donne del secolo XIII*. Milano: Bompiani 1978 (Nuova Corona 9).

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Hrsg. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1867 ss.

CRANE, Thomas F. (Hrsg.): *The Exempla or illustrative stories from the Sermones Vulgares.* Repr. Nendeln: Kraus 1967.

DU MÉRIL, Edélestand: *Poésies inédites du Moyen Age.* Repr. der Ausg. Paris 1854. Genève: Slatkine 1977.

FIERO, Gloria K., Wendy Pfeffer und Mathé Allain (Hrsg.): *Three Medieval Views of Women. La Contenance des Fames, Le Bien des Fames, Le Blasme des Fames.* New Haven/London: Yale Univ. Pr. 1989.

HANNA, Ralph III und Traugott Lawler (Hrsg.): *Jankyn's Book of Wikked Wyves. Vol. 1: The Primary Texts. Walter Map's 'Dissuasio', Theophrastus' 'De nuptiis', Jerome's 'Adversus Jovinianum'.* Athens/London: Univ. of Georgia Pr. 1997 (The Chaucer Library).

HENRY, Albert: "Le Dit de cointise." In: *Revue des langues romanes* 68 (1937). 184–93.

HEYSE, Paul: *Romanische Inedita auf italiänischen [sic] Bibliotheken.* Berlin: Hertz 1856.

HUYGENS, Robert B. C.: *Accessus ad auctores, Bernard d'Utrecht, Conrad d'Hirsau, Dialogus super auctores.* 2. Aufl. Leiden: Brill 1970.

JODOGNE, Omer: "L'édition de *l'Evangile aux femmes*." In: *Studi in onore di Angelo Monteverdi.* 2 Bde. Modena: Soc. Tip. Ed. Modense 1959. I, 353–75.

JUBINAL, Achille: *Nouveau recueil de contes, dits, fabliaux et autres pièces inédites des XIIIe, XIVe et XVe siècles.* Repr. der Ausg. Paris 1939–42. Genève: Slatkine Repr. 1975.

JUBINAL, Achille: *Jongleurs et trouvères, ou choix de saluts, épîtres, rêveries et autres pièces légères des XIIIe et XIVe siècles.* Repr. der Ausg. Paris 1835. Genève: Slatkine 1977.

KENNEDY, Thomas C.: *Anglo-Norman Poems about Love, Women, and Sex from British Museum MS Harley 2253.* Doktorarbeit, Columbia Univ., 1973.

- KER, Neil R.: *Facsimile of British Museum MS Harley 2253*. London: Oxford Univ. Pr. 1965 (Early English Text Society 255).
- LECOMPTE, Irville C.: "Richeut, od french poem of the twelfth century, with introduction, notes and glossary." In: *Romanic Review* 4,3 (1913). 261–305.
- LIVINGSTON, Charles H.: *Le jongleur Gautier le Leu. Etude sur les fabliaux*. Cambridge: Harvard Univ. Pr. 1951 (Harvard Studies in Romance Languages 24).
- LÅNGFORS, Arthur: "Notice du MS. Français 24436." In: *Romania* 41 (1912). 206–46.
- LÅNGFORS, Arthur: "Le tournoiement d'enfer, poème allégorique et satirique." In: *Romania* 44 (1915/17). 511–58.
- MEYER, Paul: "Plaidoyers en faveur des femmes." In: *Romania* 6 (1877). 499–503.
- MEYER, Paul: "Les Manuscrits français de Cambridge." In: *Romania* 15 (1886). 236–357.
- MEYER, Paul: "Couplets sur le mariage." In: *Romania* 26 (1897). 91–95.
- MIGNE, Jacques Paul (Hrsg.): *Patrologiae cursus completus. Series latina*. 222 Bde. Paris: Garnier 1844–66.
- NOOMEN, Willem und Nico van den Boogaard (Hrsg.): *Nouveau recueil complet des fabliaux*. 10 Bde. Assen: Van Gorcum 1983–98.
- OMONT, Henry: *Fabliaux et contes en vers français du XIIIe siècle. Facsimilé du manuscrit français 837 de la Bibliothèque Nationale*. Paris: Ernest Leroux 1932.
- PITRA, Jean-Baptiste: *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis*. Bd. 2. Paris: Typis Tusculanis 1888.
- RIGG, A. G.: *Gawain on Marriage. The "De coniuge non ducenda"*. With Critical Edition and Translation. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1986 (Studies and Texts 79).
- SCHAFF, Philip und WACE, Henry (Hrsg.): *A Select Library of Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church*. Repr. Grand Rapids, MI: N. Eerdmans 1978.

SUBRENAT, Jean (Hrsg.): "De quoi viennent li traitor e li mauvés." In: *Morale pratique et vie quotidienne dans la littérature française du Moyen Age*. Hrsg. Centre d'Etudes et de Recherches Médiévales. Aix-en-Provence: Ed. du CUER MA 1976 (Senefiance 1). 89–108.

TANQUEREY, Frédéric J.: *Deux poèmes moraux anglo-français*. Le roman des romans *et* Le sermon en vers. Paris: Champion 1922.

WRIGHT, Thomas: *The latin poems commonly attributed to Walter Mapes*. Repr. der Ausg. London 1841. New York [u.a.]: Johnson 1968.

LÅNGFORS, Arthur und Alfred Jeanroy (Hrsg.): *Chansons satiriques et bachiques du XIIIe siècle*. Paris: CNRS 1921.

Manuskripte und Frühdrucke

GUIBERTUS DE TORNACO: *Sermones ad omnes status*. Paris, Bibliothèque Nationale de France, fonds latin 15941.

GUIBERTUS DE TORNACO: *Sermones ad omnes status*. De novo correcti et emendati. Paris: Jo. Petit 1513.

HUMBERTUS DE ROMANIS, *Sermones*. Venedig: Marc Anton Zalter 1603.

JACOBUS DE VITRIACO: *Sermones vulgares*. Paris, Bibliothèque Nationale de France, fonds latin 17509.

JACOBUS DE VITRIACO: *Sermones vulgares*. Liège, Bibliothèque Universitaire, 416.

Sekundärliteratur

ADLER, Alfred: "Die politische Satire." In: JAUSS, Hans-Robert und Erich Köhler (Hrsg.): *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters*. Bd. 6: Die allegorisch-satirisch-didaktische Literatur. Heidelberg: Winter 1968. 275–314.

ANGELO, Gretchen V.: "And the Word became Flesh". *Women's Language in the Misogynous Literature of Late Medieval France*. Doktorarbeit, Yale Univ., 1994.

ARDEN, Heather: *The Roman de la Rose. An Annotated Bibliography*. New York/London: Garland 1993 (Garland Medieval Bibliographies).

- ARDEN, Heather: "Women as Readers, Women as Text in the *Roman de la Rose*." In: SMITH, Lesley und Jane Taylor (Hrsg.): *Women, the Book, and the Worldly*. Cambridge, Eng.: Brewer 1995.
- ARNOULD, Colette: *La Satire. Une histoire dans l'histoire. Antiquité et France Moyen Age – XIXe siècle*. Paris: PUF 1996 (Perspectives littéraires).
- BAKHTIN, Mikhail: *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard 1970 (Tel 70).
- BATANY, Jean: "Les moines blancs dans les 'Etats du monde' (XIIIe–XIVe siècle)." In: *Comentarii Cistercienses* 15 (1964). 5–26.
- BATANY, Jean: *Approches du Roman de la Rose*. Paris [u. a.]: Bordas 1973.
- BATANY, Jean: *Les origines et la formation du thème des "états du monde"*. Doktorarbeit, La Sorbonne, Paris, 1979.
- BATANY, Jean: "Etats du monde (revues des)." In: *Dictionnaire Bordas des Littératures en langue française*. Paris: Bordas 1984. 774–75.
- BATANY, Jean: "Les 'états' au féminin: un problème de vocabulaire social du XIIe au XVe siècle." In: ACCARIE, Maurice (Hrsg.): *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Alice Planche*. Nice: Les Belles Lettres 1984. 51–59.
- BATANY, Jean: "L'image des Franciscains dans les "Revue d'Etats" du XIIIe au XIVe siècle." In: *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 70 (1984). 61–74.
- BAUMGARTNER, Emmanuelle: "De Lucrèce à Héloïse. Remarques sur deux exemples du *Roman de la Rose* de Jean de Meun." In: *Romania* 95 (1974). 433–42.
- BÉDIER, Joseph: *Les Fabliaux. Etudes de littérature populaire et d'histoire littéraire du moyen âge*. 3. Aufl. Paris: Champion 1911 (Bibliothèque de l'Ecole d'Hautes Etudes en Sciences philologiques et historiques 98).
- BEC, Pierre: *Burlesque et obscénité chez les troubadours. Le contre-texte au Moyen Age*. Paris: Stock 1984 (Moyen Age).
- BECHMANN, Eduard: "Drei Dits de l'âme aus der Handschrift Ms. Gall. Oct. 28 der Königlischen Bibliothek zu Berlin." In: *Zeitschrift für Romanische Philologie* 13 (1889). 35–84.

- BELTRÁN, Luis: "La Vieille's Past." In: *Romanische Forschungen* 84 (1972). 77–96.
- BERMEJO, Esperanza: "Pour un catalogue des 'Dits' français du XIIIe siècle." In: *Queste* 1 (1984). 53–77.
- BLOCH, R. Howard: *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*. Chicago: Univ. of Chicago Pr. 1991.
- BØRRESEN, Kari E.: *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*. Oslo/Paris: Universitetsforlaget/Maison Mame 1968.
- BOSSUAT: *Manuel bibliographique de la littérature française du Moyen Age*. Melun: Librairie d'Argences 1951.
- BOUCHÉ[-PICARD], Thérèse: "L'obscène et le sacré ou l'utilisation paradoxale du rire dans le *Roman de la Rose* de Jean de Meun." In: BOUCHÉ, Thérèse und Hélène Charpentier (Hrsg.): *Le rire au moyen âge dans la littérature et dans les arts*. Bordeaux: Pr. Univ. de Bordeaux 1990. 83–95.
- BRANDL, Leopold: *Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus. Eine moralgeschichtliche Untersuchung*. Regensburg: Pustet 1955 (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 2).
- BRETT, Edward T.: *Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth-Century Society*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1984.
- BREUER, Ulrich: "text / sorte / genre. Konkurrenz und Konvergenz linguistischer und literaturwissenschaftlicher Klassifikationen?" In: *Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes* 44,3 (1997). 54–63.
- BROWNLEE, Kevin: "Pygmalion, Mimesis, and the Multiple Endings of de *Roman de la Rose*." In: *Yale French Studies* 95 (1999). 193–211.
- BRUMMACK, Jürgen: "Zu Begriff und Theorie der Satire." In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (Sonderheft Forschungsreferate)* 45 (1971). 275–377.
- BUGGE, John: *Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal*. The Hague: Nijhoff 1975 (International Archives of the History of Ideas, series minor 17).

- BURNS, Jane: *Bodytalk. When Women speak in Old French Literature*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Pr. 1993.
- BYNUM, Carolyn W.: "...And Woman His Humanity". Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages." In: BYNUM, Carolyn W., Stevan Harrell und Paula Richman (Hrsg.): *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. Boston: Beacon Pr. 1986. 257–88.
- CALABRESE, Michael: "Ovid and the Female Voice in the *De Amore* and the *Letters* of Abelard and Heloise." In: *Modern Philology* 95,1 (1997). 1–26.
- CANCIK, Hubert und Helmuth Schneider (Hrsg.): *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Stuttgart/Weimar: Metzler 1996–2001.
- CASAGRANDE, Carla: "La femme gardée." In: DUBY, George und Michelle Perrot (Hrsg.): *Histoire des femmes en occident*. Bd. 2: *Le Moyen Age*. Paris: Plon 1991. 83–116.
- CAZAL, Yvonne: *Les voix du peuple – verbum Dei. Le bilinguisme latin – langue vulgaire au Moyen Age*. Genève: Droz 1998 (Publications romanes et françaises).
- CERQUIGLINI, Bernard: *Eloge de la variante. Histoire critique de la philologie*. Paris: Seuil 1989.
- CERQUIGLINI, Jacqueline: 'Un engin si subtil'. *Guillaume de Machaut et l'écriture au XIVe siècle*. Genève [u.a.]: Slatkine 1985 (Bibliothèque du XIVe siècle 47).
- CERQUIGLINI, Jacqueline: "Le Dit." In: JAUSS, Hans-Robert und Erich Köhler (Hrsg.): *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters*. Bd. 8,1: *La littérature française aux XIVe et XVe siècles*. Heidelberg: Winter 1988. 87 ss.
- CHERCHI, Paolo: *Andreas and the Ambiguity of Courtly Love*. Toronto [u.a.]: Univ. of Toronto Pr. 1994.
- CIXOUS, Hélène und Catherine Clément: *La jeune née*. Paris: Union générale d'éditions 1975 (Féminin futur).
- CONNERY, Brian A. (Hrsg.): *Theorizing satire. Essays in literary criticism*. New York: St. Martin's Press 1995.

- CURTIUS, Robert: "Verkehrte Welt." In: Ders.: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. 11. Aufl. Tübingen/Basel: Francke 1993. 104–8.
- D'AVRAY, David L.: *The Preaching of the Friars. Sermons Diffused from Paris before 1300*. Oxford: Clarendon Pr. 1985.
- D'AVRAY, David L. und M. Tausche: "Marriage Sermons in *ad status* collections of the Central Middle Ages." In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 55 (1980). 71–119.
- DELHAYE, Philippe: "Le dossier anti-matrimonial de l'Adversus Jovinianum et son influence sur quelques écrits latins du XIIe siècle." In: *Medieval Studies* 13 (1951). 65–86.
- Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*. Aktualisierte Neuauflage, Hrsg. Geneviève Hasenohr und Michel Zink. Paris: Fayard 1992.
- DU CANGE, Charles Du Fresne: *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*. Unveränderter Nachdruck der Ausg. 1883–87. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1954.
- DUISIT, Lionel: *Satire, parodie, calembour. Esquisse d'une théorie des modes dévalués*. Saragota: Anna Libri 1978 (Stanford French and Italian Studies 11).
- EBERLE, Patricia J.: "The Lover's Glass. Nature's Discourse on Optics and the Optical Design of the *Romance of the Rose*." In: *University of Toronto Quarterly* 46 (1976/77). 241–62.
- EGGERS, Hans: "'Non cognovi litteraturam'." In: RUPP, Heinz (Hrsg.): *Wolfram von Eschenbach*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966 (Wege der Forschung 57). 533–48.
- EICHMANN, Raymond: "The Anti-Feminism of the Fabliaux." In: *Authors and Philosophers*. Columbia: Univ. of South Carolina 1979 (French Literature Series 6). 26–34.
- FERRUOLO, Stephen C.: "Preaching to the Clergy and Laity in Early 13th-Century France: Jacques of Vitry's *Sermones ad status*." In: *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History* 12 (1985). 12–22.
- FOUCAULT, Michel: *Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard 1969.

- FRÉDÉRIC, Madeleine und Jean-Pierre van Noppen (Hrsg.): *Genre Theory: New Perspectives/Nouvelles perspectives en théorie des genres*. Themenheft der *Revue belge de philologie et d'histoire* 75,3 (1997).
- FREUD, Sigmund: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer 1969 (Gesammelte Werke Bd. 6).
- GAIER, Ulrich: *Satire. Studien zu Neidhart, Wittenwiler, Brant und zur satirischen Schreibart*. Tübingen: Niemeyer 1967.
- GAUNT, Simon: *Gender and Genre in Medieval French Literature*. Cambridge: Cambridge Univ. Pr. 1995.
- GAUNT, Simon: "Bel Accueil and the Improper Allegory of the *Romance of the Rose*." In: *New Medieval Literatures* 2 (1998).
- GENETTE, Gérard: *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris: Ed. du Seuil 1982.
- GENETTE, Gérard: *Nouveau discours du récit*. Paris: Ed. du Seuil 1983.
- GENETTE, Gérard: *Seuils*. Paris: Ed. du Seuil 1987.
- GLIDDEN, Hope H.: "Regeneration and Writing in the *Roman de la rose* and *Gargantua et Pantagruel*." In: LOGAN, Marie-Rose und Peter L. Rudnytsky (Hrsg.): *Contending Kingdoms. Historical, Psychological and Feminist Approaches to the Literature of 16th Century England and France*. Detroit: Wayne State Univ. Pr. 1991. 69–89.
- GOLDBERG, Harriet: "Sexual Humor in Misogynist Medieval Exempla." In: MILLER, Beth (Hrsg.): *Women in Hispanic Literature. Icons and Fallen Idols*. Berkeley: Univ. of California Pr. 1983. 67–83.
- GREVEN, Joseph: "Der Ursprung des Beginenwesens." In: *Historisches Jahrbuch* 35 (1914). 26–58.
- GUNN, Alan M.: *The Mirror of Love. A Reinterpretation of the "Romance of the Rose"*. Lubbock, Tx.: Texas Tech Pr. 1952.
- HABECK, Robert: *Die Natur der Literatur. Zur gattungstheoretischen Begründung literarischer Ästhetizität*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001 (Epistemata – Würzburger Wissenschaftliche Schriften; Reihe Literaturwissenschaft 360).

- HELLER, Sarah-Grace: "Fashioning a Woman. The Vernacular Pygmalion in the *Roman de la Rose*." In: *Medievalia et Humanistica* New Series, 27 (2000). 1–18.
- HEMPFER, Klaus W.: *Gattungstheorie*. München: UTB 1973 (Information und Synthese 1).
- HICKS, Eric: "Sous les pavés, le sens. Le dire et le décorum allégoriques dans *Le roman de la rose* de Jean de Meun." In: *Etudes de lettres* 2-3 (1987). 113–32.
- HOROWITZ, Jeannine und Sophia Menache: *L'humour en chaire. Le rire dans l'église médiévale*. Genève: Ed. Labor et Fides 1994.
- HULT, David F.: "Language and Dismemberment." In: BROWNLEE, Kevin und Sylvia Huot (Hrsg.): *Rethinking the "Romance of the Rose". Text, Image, Reception*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Pr. 1992 (Middle Ages Series). 101–130.
- HUOT, Sylvia: *The "Romance of the Rose" and its Medieval Readers. Interpretation, Reception, Manuscript Transmission*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Pr. 1993 (Cambridge Studies in Medieval Literature 16).
- HUOT, Sylvia: "Bodily Peril. Sexuality and the subversion of order in Jean de Meuns *Roman de la Rose*." In: *Modern Language Review* 95 (2000). 41–61.
- IMBS, Paul (Hrsg.): *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789 - 1960)*. 16 Bde. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 1971-94.
- JAUSS, Hans-Robert: "Littérature médiévale et théorie des genres." In: *Poétique* 1 (1970). 79–101.
- JAUSS, Hans-Robert und Erich Köhler (Hrsg.): *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters. Bd. 6: Die allegorisch-satirisch-didaktische Literatur*. Heidelberg: Winter 1968.
- JAUSS, Hans-Robert und Erich Köhler (Hrsg.): *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters*. Heidelberg: Winter 1968 ss.
- JEAUNEAU, Edouard: "L'usage de la notion d'‘integumentum’ à travers les gloses de Guillaume de Conches." In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age* 32 (1957). 35–100.

- KARNEIN, Alfred: *De Amore in volkssprachlicher Literatur. Untersuchungen zur Andreas-Capellanus-Rezeption in Mittelalter und Renaissance*. Heidelberg: Winter 1985 (Germanisch-Romanische Monatsschrift, Beihefte 4).
- KAY, Sarah: "Sexual Knowledge. The Once and Future Texts of the *Romance of the Rose*." In: STILL, Judith und Michael Worton (Hrsg.): *Textuality and Sexuality. Reading Theories and Practices*. Manchester: Manchester Univ. Pr. 1993. 69–89.
- KAY, Sarah: "Women's Body of Knowledge." In: KAY, Sarah und Miri Rubin (Hrsg.): *Framing medieval bodies*. Manchester [u.a.]: Manchester Univ. Pr. 1996. 211–35.
- KAY, Sarah: "The Birth of Venus in the *Roman de la Rose*." In: *Exemplaria* 9 (1997). 7–37.
- KELLERMANN, Wilhelm: "Über die altfranzösischen Gedichte des uneingeschränkten Unsinns." In: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 205 (1968). 1–22.
- KELLY, Douglas: *Internal Difference and Meanings in the Roman de la rose*. Madison, London: The Univ. of Wisconsin Pr. 1995.
- KERNER, Max: *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus*. Wiesbaden: Steiner 1977.
- KINDERMANN, Udo: *Satyra. Die Theorie der Satire im Mittellateinischen. Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte*. Nürnberg: Hans Carl 1978 (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 58).
- KLEIN, Annette: "Die Frau als Heilige oder Hure? Zur Differenzierung des mittelalterlichen Frauenbildes in Jean de Meuns *Roman de la Rose*." In: HANAU, Katharina [u.a.] (Hrsg.): *Geschlechterdifferenzen*. Beiträge zum 14. Nachwuchskolloquium der Romanistik. Bonn: Romanistischer Verlag 1999 (Forum Junge Romanistik 5). 11–22.
- KÖNNEKER, Barbara: *Satire im 16. Jahrhundert. Epoche – Werke – Wirkung*. München: Beck 1991.
- KOOPER, Erik: "Loving the Unequal Equal. Medieval Theologians and Marital Affection." In: EDWARDS, Robert R. und Stephen Spector (Hrsg.): *The Olde Daunce. Love, Friendship, Sex, and Marriage in the Medieval World*. Albany: State Univ. of New York Pr. 1991 (SUNY series in Medieval Studies). 44–56.

- KUTSCHERA, Franz von und Alfred Breitzkopf: *Einführung in die moderne Logik*. 5. Aufl. Freiburg/München: Alber 1985.
- LANGLOIS, Charles-V.: *La vie en France au Moyen Age d'après quelques moralistes du temps*. 2. Aufl. Paris: Hachette 1911.
- LAQUEUR, Thomas: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard Univ. Pr. 1990.
- LECOY DE LA MARCHE, Albert: *La chaire française au moyen âge, spécialement au XIIIe siècle*. Genève: Slatkine 1974.
- LENIENT, Charles: *La satire en France au Moyen Age*. Paris: Hachette 1883.
- LEVY, Emil: *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch*. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1894, 8 Bde. Hildesheim/New York: Olms 1973.
- LOMMATZSCH, Erhard: *Gautier de Coincy als Satiriker*. Halle: Niemeyer 1913.
- MCLEOD, Glenda: *Virtue and Venom. Catalogs of Women from Antiquity to the Renaissance*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Pr. 1991.
- MÜHLETHALER, Jean-Claude: "Les masques du clerc pour parler aux puissants." In: *Le Moyen Age* 96 (1990). 265–86.
- MÜHLETHALER, Jean-Claude: *Fauvel au pouvoir. Lire la satire médiévale*. Paris: Champion 1994 (Nouvelle bibliothèque du Moyen Age 26).
- MINNIS, Alastair: *Magister amoris. The Roman de la Rose and Vernacular Hermeneutics*. Oxford: Oxford Univ. Pr. 2001.
- MINNIS, Alastair J. und Alexander B. Scott (Hrsg.): *Medieval Literary Theory and Criticism, c. 1100-c. 1375. The Commentary-Tradition*. Oxford: Clarendon Pr. 1988.
- MUESSIG, Carolyn: *The Faces of Women in the Sermons of Jacques de Vitry*. Toronto: Peregrina 1999 (Peregrina Translations Series).
- NELLMANN, Eberhard: "Zu Wolframs Bildung und zum Literaturkonzept des *Parzival*." In: *Poetica* 28 (1996). 327–44.
- OTT, Karl A.: "Einleitung." In: GUILLAUME DE LORRIS und JEAN DE MEUN: *Der Rosenroman*. Übersetzt und eingeleitet von Karl A. Ott. München: Fink 1976 (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 15,1-3). 7–76.

- OWST, Gerard R.: *Literature and Pulpit in Medieval England. A Neglected Chapter in the History of English Letters and of the English People*. 2. Aufl. Oxford: Blackwell 1966.
- PATTERSON, Lee: "‘For the Wyves love of Bathe’." In: *Speculum* 58,3 (1983). 656–95.
- PAYER, Pierre: "Eve’s Sin, Woman’s Fault: A Medieval View." In: *Atlantis* 2 (1977). 2–14.
- POIRION, Daniel: *Le roman de la rose*. Paris: Hatier 1973 (Connaissance des lettres 64).
- RAYNOUARD, François-Just-Marie: *Lexique Roman. Dictionnaire de la langue des troubadours comparée avec les autres langues de l’Europe latine*. Nachdruck der Ausgabe Paris 1836-45. 6 Bde. Heidelberg: Winter [o.J.].
- REGALADO, Nancy Freeman: *Poetic Patterns in Rutebeuf. A Study in Non-courtly Poetic Modes of the Thirteenth Century*. New Haven: Yale Univ. Pr. 1970.
- REGALADO, Nancy Freeman: "‘Des Contraires Choses’. La fonction poétique de la citation et des *exempla* dans le *Roman de la rose* de Jean de Meun." In: *Littérature* 41 (1981). 62–81.
- RICHÉ, Pierre: "Recherches sur l’instruction des laïcs du IXe au XIIe siècle." In: *Cahiers de civilisation médiévale* 5 (1962). 175–82.
- ROBERTSON, D. W., Jr.: *A Preface to Chaucer. Studies in Medieval Perspectives*. Princeton: Princeton Univ. Pr. 1962.
- ROTH, Detlef: "An uxor ducenda. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit." In: SCHNELL, Rüdiger (Hrsg.): *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen*. Tübingen: Niemeyer 1998 (Frühe Neuzeit 40). 171–231.
- ROY, Bruno: *Une culture de l’équivoque*. Montréal: Pr. Univ. Montréal [u.a.] 1992.
- SANDOR, Monica: *The popular preaching of Jacques de Vitry*. Doktorarbeit, Univ. of Toronto, 1993.
- SCHNELL, Rüdiger: *Andreas Capellanus*. München: Fink 1982 (Münstersche Mittelalter-Schriften 46).

- SCHNELL, Rüdiger: "Die Frau als Gefährtin des Mannes. Eine Studie zur Interdependenz von Textsorte, Adressat und Aussage." In: SCHNELL, Rüdiger (Hrsg.): *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen*. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit. Tübingen: Niemeyer 1998 (Frühe Neuzeit 40). 119–70.
- SCHNELL, Rüdiger: *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt a. M. [u.a.]: Campus Verl. 1998 (Geschichte und Geschlechter 23).
- SCHNELL, Rüdiger (Hrsg.): *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer 1998 (Frühe Neuzeit 40).
- SCHNEYER, Johannes Baptist: *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*. 9 Bde. Münster: Aschendorff 1969 ss (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 43).
- SERPER, Arié: *Rutebeuf, poète satirique*. Paris: Klincksieck 1969.
- SHEEHAN, Michael M.: "Maritalis Affectio Revisted." In: EDWARDS, Robert R. und Stephen Spector (Hrsg.): *The Olde Daunce. Love, Friendship, Sex, and Marriage in the Medieval World*. Albany: State Univ. of New York Pr. 1991 (SUNY series in Medieval Studies). 32–43.
- SMITH, Susan L.: *The Power of Women. A Topos in Medieval Art and Literature*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Pr. 1995.
- SPENCER, Richard: "The treatment of women in the *Roman de la Rose*, the *Fabliaux* and the *Quinze joyes de mariage*." In: *Marche Romane* 28 (1978). 207–14.
- STAKEL, Susan: *False Roses. Structures of Duality and Deceit in Jean de Meun's "Roman de la rose"*. Saragota: Anna Libri 1991 (Stanford French and Italian Studies 69).
- STEMPEL, Wolf-Dieter: "Mittelalterliche Obszönität als literarästhetisches Problem." In: JAUSS, Hans Robert (Hrsg.): *Die nicht mehr schönen Künste*. München: Fink 1968 (Poetik und Hermeneutik 3). 187–205.
- STOLZ, Peter: "Der literarische Gattungsbegriff. Aporien einer literaturwissenschaftlichen Diskussion. Versuch eines Forschungsberichtes zum Problem der 'literarischen Gattungen'." In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 14 (1990). 209–27.

- STURM-MADDOX, Sara: *Intergenres. Intergeneric perspectives on medieval French literature*. Themenheft *L'esprit créateur* 33,4. Baton Rouge, La.: Department of French and Italian, Louisiana State Univ. 1993.
- "Symposium on Norms in Satire." In: *Satire Newsletter* 2,1 (1964). 2–25.
- THIOLIER-MEJEAN, Suzanne: *Les poésies satiriques et morales des troubadours du XIIe siècle à la fin du XIIIe siècle*. Paris: Nizet 1978.
- TOBLER, Adolf und Erhard Lommatzsch (Hrsg.): *Altfranzösisches Wörterbuch*. Wiesbaden: Steiner 1925 ss.
- UEDING, Gert (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Tübingen: Niemeyer 1992 ss.
- WHITE, Hugh: *Nature, Sex, and Goodness in a Medieval Literary Tradition*. Oxford: Oxford Univ. Pr. 2000.
- WIESEN, David S.: *St. Jerome as a Satirist. A Study in Christian Latin Thought and Letters*. Ithaca/New York: Cornell Univ. Pr. 1964.
- WILSON, Katharina und Elizabeth Makowski: *Wykked Wyves and the Woes of Marriage. Misogameous Literature from Juvenal to Chaucer*. Albany: State Univ. of New York Pr. 1990.
- WULFF, August: *Die frauenfeindlichen Dichtungen in den romanischen Literaturen des Mittelalters bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*. Halle: Niemeyer 1914 (Romanistische Arbeiten 4).
- ZINK, Michel: "La rhétorique honteuse et la convention du sermon *ad status* à travers la *Summe de arte praedicatoria* d'Alain de Lille." In: ROUSSEL, Henri (Hrsg.): *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps*. Actes du Colloque Lille, oct. 1978. Lille: Pr. Univ. de Lille 1979. 171–85.
- ZINK, Michel: *La subjectivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*. Paris: Presses Univ. de France 1985 (Coll. Ecriture).
- ZUMTHOR, Paul: *Essai de poétique médiévale*. Paris: Le Seuil 1972.
- ZUMTHOR, Paul: *Langue, texte, énigme*. Paris: Ed. du Seuil 1975.

Lebenslauf

Name: Annette Klein

Geburtsdatum: 5. April 1971

Geburtsort: Dillingen (Saar)

Schulabschluß: Abitur 1990 am Staatlichen Gymnasium Dillingen (Saar)

Studium und Abschlüsse:

1990-1997	Magisterstudium an der RWTH Aachen (Romanische Philologie (Literatur- und Sprachwissenschaft) und Philosophie)
Oktober 1992 bis April 1993	Auslandsstudium an der Université François Rabelais (Tours) mit einem Stipendium des DAAD
September 1995 bis Januar 1996	Auslandsstudium an der Université Libre de Bruxelles mit einem Erasmus-Stipendium der EU
15. Mai 1997	Abschluß des Magisterstudiums mit Note 'sehr gut' (1.0)
Sommersemester 2003	Aufnahme des Studiums zum Master of Library and Information Science an der Fachhochschule Köln
15. September 2003	Promotion an der Philosophischen Fakultät der RWTH Aachen

Beruflicher Werdegang:

16. Mai 1997 bis Juli 1998	Wissenschaftliche Hilfskraft am Institut für Romanische Philologie der RWTH Aachen
August 1998 bis Oktober 2002	Wissenschaftliche Angestellte am Institut für Romanische Philologie der RWTH Aachen
November 2002 bis Februar 2003	Praktikum an der Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf
seit April 2003	Wissenschaftliche Angestellte an der Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf